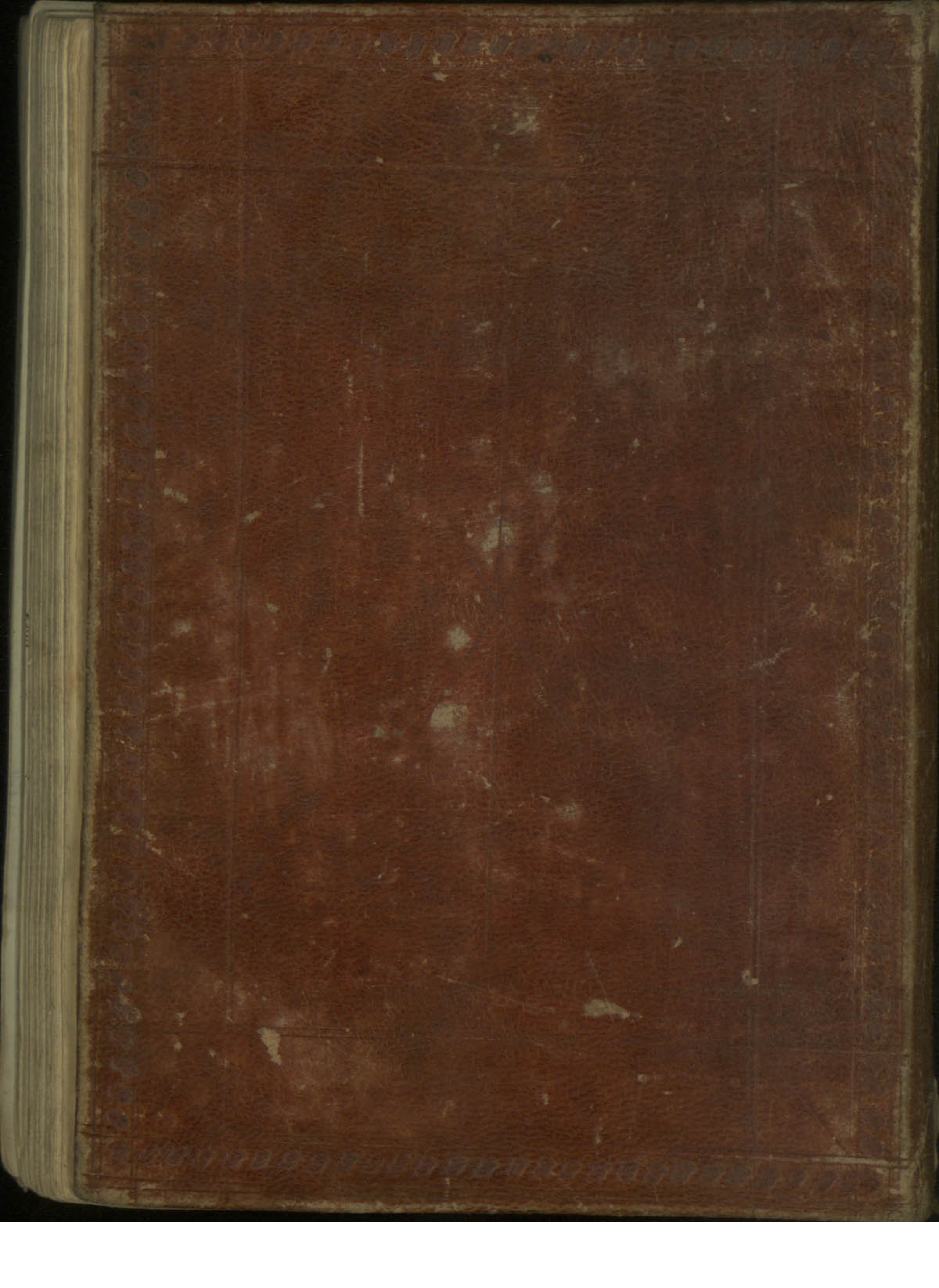
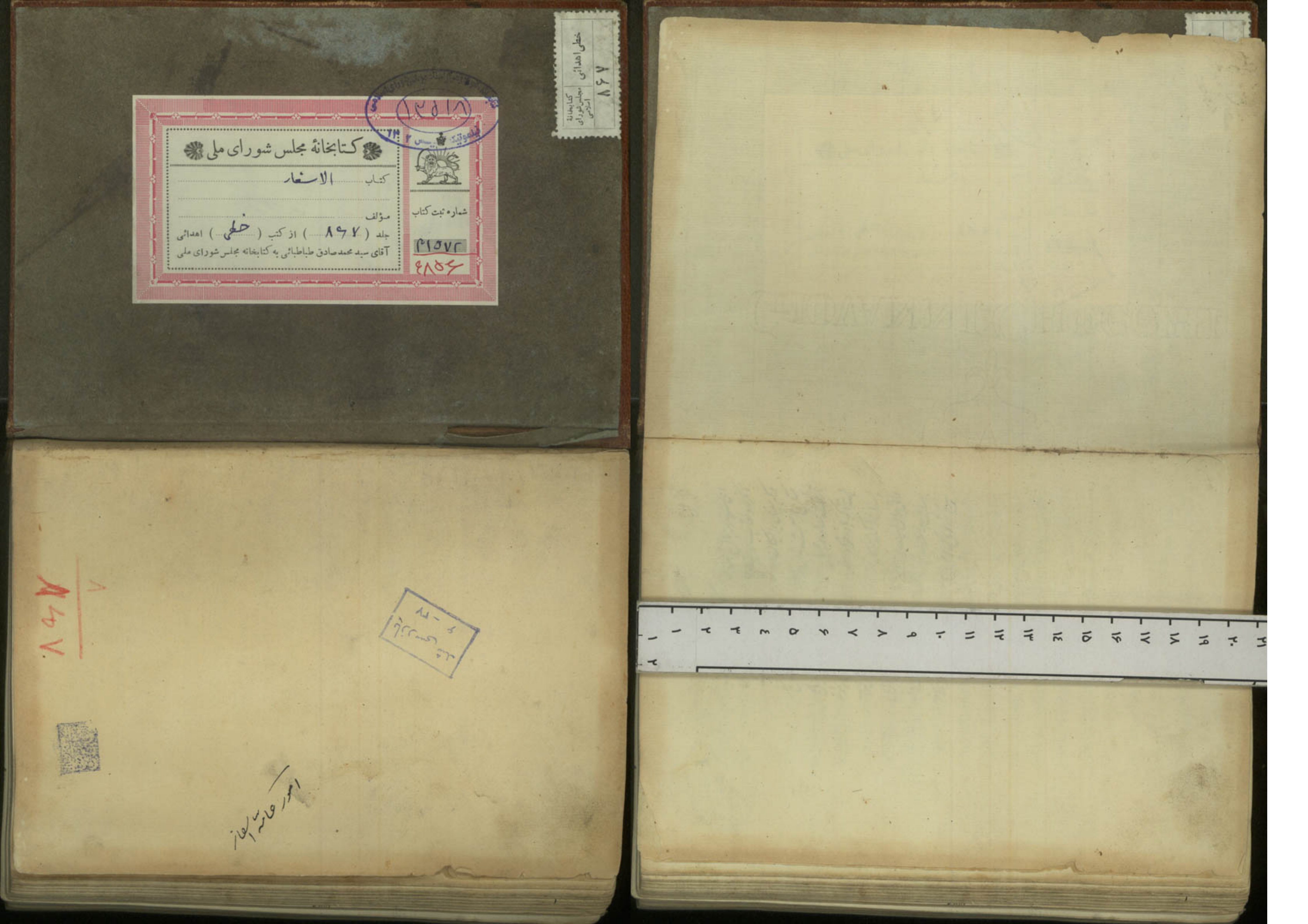



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب الاسفار
مؤلف
جلد (۸۶۷) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۱۵۷۲
۴۸۵۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۸۶۷

در وصیت فرزند

ای پسر جمال را مه نو | نکته‌ای چند گویمت بشنو
تا نگردد نقاب رویت موی | نروی از وثاق بر سر کوی
هر که چیزی برایگان دهدت | نستانی اگر چه جان دهدت
میکن از صحبت بدان پرهیز | همچو خاشاک خشک از آتش تیز
تا رخت ساده و جمیل بود | می مخور گر خورند گرچه سلسبیل بود
پسرانی که باده‌خواره شوند | از پی سرخ رو سیاه شوند
پسران را کند بکار خراب | هوس زینت و هوای شراب
وای بر آن پسر هزاران وای | که بود خودپرست و خودآرای
بهر زن جامه سرخ و زرد آمد | اینچنین جامه ننگ مرد آمد
سرخ و زردی که لایق مرد است | اشک گلگون و چهره زرد است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاطر كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى نهج
رشاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح الطاهرة
من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر
بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الجاهية
وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الفوزية ليس شئ منها
سعادة حقيقية ولا نيلها بهجة عقلية لما تقرر عند من تعاطيها منهمكا فيها ان وقعت السكنات الالهية عن حواليه و[illegible]
الربوبية عن الحلول فيه وتقدر على اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصالح
علية عاجلية التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتحصيلها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه عن حدقة نفس الموجود
فيها لسبب انكسارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد وحجابها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة جلال السرمد
ولا شك ان اقصى غاية يتاتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكل ما انحط عنه
فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالنسبة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من ذاته فما دونها الا ومن شانها
البلوغ الى اقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص بجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يشركه فيه
فائق ولا يسبق عليه سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة البارئ تعالى والتجرد عن الماديات فان كان له
مشاركة بحسب كل قوة يوجد فيه لما سواه من تلك الجهة او لطبيعة فلسائر الاجسام في حصوله في الحيز والفضاء
وللنبات في الغذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حيوته بالغاية وحركته بارادته وحساسه وما له الخاصة بها
تحصل له بالعلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشتتة وفنون الادراكات

متكثرة

متكثرة والاحاطة بكلها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما اتفقت في الصنائع فقدم اهل العالم فرقة من
العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فمنه نحو نحو وصرف واحكام
ومنه نحو فقه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب
طول عمره على ما اختص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش
والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الارشاد ويوم المعاد وذلك هو ما يخص من العلوم بتكميل احدى
قوتيه اللتين بهما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة [illegible] ووجهه الى الخلق وتلك هي النظرية التي يجب حاق جوهره
وذاته من دون شركة اضافة الى الجسم والفعالة وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا ويحتاج
اليه بمخالطة الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسانية والا له
مثالها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى بارئها
ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية
صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الاحسن وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة
وفتور وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن غواشيها وبعدها عن الهيولى اذ
بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام
في سلك سكان الجبروت فتخلص عن اسر الشهوات والتنطف في ضبط الشهوات والانفعال عن آثار الحركات
وتبدل تحكم دوران السموات واما ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة
اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات واما الحاجة
الى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وزكائها بالاوضاع الشرعية والرياضات العلمية
لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن
وهواه وترسخ بها ملكة الانقيادية لمشتهاه ويمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة
المقربين ومشاهدة الامور الجميلة والانوار القدسية ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن.

العلوم النافعة

العلوم الباقية

فصدر من الرحمة الالهية والشريعة الربانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات
الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس [illegible] مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه
الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور والانحياز وقبائل [illegible] في مطالبها ويرافقها في مآربها ثم
اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اوان الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت
من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج
خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين
والرؤساء المعلمين محصلا لاختيار اللباب من كل باب وتجنبا عن التطويل والاطناب تجنبا في كل ذلك
طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اسهاب الجدل مع اقتراب ساعة الاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى
الترؤس الخيالي من غير ان اظفر من الحكمة بطائل او ارجع من البحث الى حاصل كما ترى في اكثر ابناء الزمان من مزاولي
كتب العلوم والعرفان حيث كونهم مكبين اولا تمام الجد على صفحات العلماء منصبين بكمال الجد الى مؤلفات
الفضلاء ثم [illegible] عن كل فن [illegible] ويغفلون عن كل [illegible] لعدم وجدانهم فيها ما يحداهم اليها
شهواتهم شهوات البطن ودواعيهم دواعي [illegible] ولهذا لم يتاتوا من العلم نصيبا كبيرا ولا [illegible] لمنهم
بعض [illegible] من المشتغلين بما يرجح طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار ثم
يرجع بخفي حنين والصبر [illegible] للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله تعالى من هذه الورطة المدهشة
والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدمجة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة
بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلئ دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد فكري
وادام تعبي وانازع سري حدبا على اهل الطلب [illegible] ارب في ان اشق تلك الاصداف البتة
واستخرج منها دررها الثمينة واورد على صفاة الفكر صفاء عن كدرها واخلل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشرها
واصنف كتابا جامعا بما شتات وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق

اهل

اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجدها طبع احد
من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت
تمنع عن المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن
الاتصال الى المرام لما رايت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال
وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش
عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير
الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم
والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومسابرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا
لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة
الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات
ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون
الطبائع عن الحكماء ويطرحون العرفاء والاصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول ابعد
كان على اوج القبول واقبال الامل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابا من
وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا كيف ورؤساؤهم قوم اغفال عن سلاح الفضل والسداد عارية
مناكبهم عن لبس العقل والرشاد وصدورهم عن حلي الآداب اعطال ووجوههم من سمات الخير اغفال
ولما رايت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس
العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح
حين ما حيوان العلم عاثرة وصفقة تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت
حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجاني جمود الفطنة
وخمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان ازويت في بعض نواحي الديار واستترت

بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه لا على
درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات
وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال
واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع
ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكب عليها الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف
وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير
وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد اللازمة الفاشية والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب
عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض إخواني في الفرس از سخن پر در مکن همچون صدف
هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر
میخواهد لب خاموش را فکیف أولا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأولياء وأبو الشهداء
والأولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الأشرار محترزا عن صورة الخلاف قبيل الإفضاء بمطلق الذي
يؤثر الآخرة على الأولى وهو مولى كل من له رسول الله ص مولى وأخيه وابن عمه ومساهمه في اللحم والدم
وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح
فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرفت ثانيا ثانيا عنان الاقتداء لسيرته عاطفا وجه الاستدامة لسنته فرأيت
أن الصبر على هاتا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم
وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت
عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب
وتضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذه الحال من الاستتار والانزواء والخمول
والاعتزال زمانا مديدا وأمدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات
التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها

الألطاف

الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن وانكشف لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف
من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق
الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه
وخلص إليه نجيا فركى بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج وروى بباطن نحلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج أودية
الفهوم سالت من مياهه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأوادي على سواحل
الأسماع جواهر ثاقبة ودررا وأنبتت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب الرحمة
الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في
مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار
ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي من نور الأنوار فألهمني الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش
الطالبين والإلقاء مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لمعة فبلغ
الكتاب أجله وأراد الله تعالى تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره
ورأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل وإخراجه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فأعملت فيه فكري وجمعت
على ضم شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزري ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري فنهضت
عزيمتي بعدما كانت قاعدة وانبعثت همتي بعدما كانت راكدة واهتز الجامد من نشاطي وتموج الجاف
من انبساطي وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منه الفروع وتحلية الأسماع
بجواهر النطق الفائقة وإبراز الحق في صورة المعجبة الرائقة فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل
الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجلال والجمال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور
الموجب للظهور وقرب أن يكشف بها كل مرموز ومستور وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتعظمة
الوزن في معارف ذاته وصفاته مع تحول عقول العقلاء حول جنابه وتزاحمهم خارج بابه وألهمني بهذه المؤمنة
به من حيث من جادة الحقائق المتعالية أسرارها في مسالك هذه ومعاده مع الطواف فيهم العقلاء

نفس

فنهضت

حريم جاهه وتزداد هم حاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا
للأوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والإشباع قريبا من الأفهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام
مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية واندرجت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات
التعليمية وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة
من الأسماع فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاحدين للحق تتضاءل افتضاحا انظر بعين عقلك إلى معانيه
هل تجد فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هل ترى فيها من فطور وقد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق
لا يهتدي إلى معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطلب ونكبت في فصوله إلى أصول لا يطلع
على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكي يذوق المشرب وقد صنفته لإخواني في الدين
ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف
على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل
ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم
فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فافحص أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد
علمه وعرفانه محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه وإني أيضا لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا فإن
وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت والحكمة ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولكنني فإن الحق أوسع من أن يحيط به
عقل وحد وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أهملت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية
معضلها فاشكر ربك على ما قدر هداك من الحكم واحمده على ما آتيك من النعم وافقه لقول سيد الكونين ومرآة
العالمين عليه وآله من الصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم
فلذلك نقلها عن الجلود والبشرة وأنها ... الأنفس الجمة كافرة ... إلى الأبدي
والجبار واعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم
وما يتوجه إليها ويرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف الذي عنهم تقدر

والإمكان

صنفته

أني

والإمكان كل ذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات
بهجة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة استخراج المسائل المعضلة ولتقيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على
المباحث المشكلة والحق أن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد
الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدراية والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش
المعقول والمنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل
هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقة الأبرار متصفا بصفات الأخيار
وليعلم أن معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقيه العامي أو الفقيه وراثة
وتلقفا فإن المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له
ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو
طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر
وعادة أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة
وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرياسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الجسد
وإني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم
وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم
عقيم وصراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل
أن نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهديه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله تعالى على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح فيا حبيبي قبل قراءة
هذا الكتاب تزك نفسك عن هواها فقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها واستحكم أولا أساس
المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذ أتاها

فابذ

ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق السفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والاثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود والصمد الموجود   وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك   في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة ومراحل   في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تجرد وتعلق لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسئول في دعائه الى ربه حيث قال ارني الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سال رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية

رب

ولقد

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهو صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لم يمكن ايجاده وابداؤه والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من لدن حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الموجودات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال مخصوصا في شأن لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق الامتنان وعرض الاحسان فلا حكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكلامه من هواه وسمى سبحانه بالحكمة فهذا الكلام وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها وكدها فلنأت في ابراز نخبة منها واتيان طرف منها ولنقتصر على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما تيسر لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء   في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج   في احوال نفس الوجود وفيه فصول   في موضوعيته للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى الوسط

هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخواتها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وستنكشف لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي اساس المسائل الالهية ان المهيات من الاعراض الذاتية الاولية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان حدودهما على ما بين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان يريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة تنتهي الى التصديق لا يتقدمه تصديق آخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا حاصلا للعقل بذاته كالقول انه في باب التصور فليس اذا احتاج

بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع كما ان

التصور

تصور الى تصور متقدم عليه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمن قصد اظهار هذه المعاني فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المركوزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت او الموجود او غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجودا لشيء آخر او وجودا حقيقة لذاته وهو ما هو المطلق لا باي شيء من القسمين وليس يستوجب برهان ولا تبيين لضرورة ان الكون في الواقع انما هو كون الشيء فقط او كون نفسه انيته بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود في نفسه والوجود العارض هو موجود في غيره **غشاوة وهمية وازاحة عقلية** لما ثبت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة فيها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق فتامل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في العلم الفلسفيين الالهيين بل تحيروا في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بالاكثر تعميما من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف العارض للجوهر

بالكلام

[illegible]

والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة
وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشمول الاحوال المختصة زيد فيه حيثية وهو ان يتعلق بكل
من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد
والتضائف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ
مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة
مع الاحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد
العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تكلفات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها
ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة
واما غير متعلق بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها
ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل
بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات
والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية
للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا
استغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من البحوث
الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بالخاص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف
سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك
ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يلحق الشي لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم

عن الاحوال

عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا
تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان
يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا
بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الوساوس التي ينبو
عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان تخصيص نوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و
خصيصة الشي من شي لا ينافي عروضه لذلك الشي من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل
المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد تكون
احوالها اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك لان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية به كالاستقامة
القسمة الاولية قد يكون لغير اعراض اولية وقد يتحقق به اعراض اولية ولا يقع بها القسمة المستوفية لنوع كل ما يلحق
الشي لامر اخص وكان ذلك الشي مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب
على ما هو مصرح في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم
الالهي في شي وما اظهر لك من ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا
ليس لها ان يصير نوعا مخصوصا لاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس
اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من
الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشي لامر اخص اذا كان ذلك الشي محتاجا في لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس
عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين
للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك وهو انهم لما توهموا ان الاخص من الشي لا يكون عرضا اوليا فيه
حكموا بان الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب
ان يعلم ان بعض الامور التي ليست مما بانها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة اصلا لكنها مما يعرض لها
بعد ان تصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد يبحث عنها في العلم الكلي بل الغرض انها علم علاحدة كالحساب للعدد

او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك لاحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه
من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور
المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر تارة اخرى من حيث تعلقه بالمادة
لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب
والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متجزية متفرقة
متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها
واستحالاتها فالاولى بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك
على سبيل المبادية لا على ان يكون من المسائل ههنا فصل في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك
او حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة
والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة
من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها
متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع
للموجودات اسم واحد اصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من
التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل واشتها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف
على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم تكن مقنعة للمجادل والحجة ان من قال بعدم الاشتراك
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شي لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شي
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف
انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك والحجة الرابطة في القضايا
الكلام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد وممن استشهد ان جعلوا لو ذكر
شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل واحد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع

رفع الاشتراك اللفظي

الابيات

الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ
الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك
اعني بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجي دون البعض وفي بعضها اقدم
بحسب الطبع من البعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات
بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان
الوجود المفارق اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في نهاية الضعف حتى كانها تشبه
العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للموجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع
في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبة لا سابق
ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او كل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او
بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شي من تلك الامور متقدمة على ماهية الجسد او على الجواهر على
وجزئية متقدم وبالتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر
في شي انما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك الشي بحيث يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا
كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هويتها المتجددة المتقضية لذاتها
لا بامر عارض لها كما تستعمل في مستانف الكلام ان شاء الله العزيز والاخر ان لا يكون بنفس ذلك الشي بل بواسطة معنى
اخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا
في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما
هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة وكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض
لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده
وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر الوجود لم يكن التقدم ولا التاخر فالتقدم والتاخر
والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر زائد عليها وفي الماهيات بغيرها

وجوداتها الا بانفسها وسيتلى لك زيادة ايضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود يجب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا **فصل** فى ان الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه فى الاذهان من الحقايق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه فى الاعيان وكلما كانت حقيقته انه فى الاعيان فيمتنع ان يكون فى الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته فى ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود فى النفس عموم المعنى الجنسى بل عموم امر لازم اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات المحصلة المتخالفة المعانى والمعنى لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه ممتنع كما سيجىء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على الاشياء بالتفاوت فهو عرضى لها فالوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سيكشف لك ان شاء الله **فصل** فى ان الوجود حقيقة عينية لما كانت كل شى من خصوصية وجوده التى تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشى بل من كل شى بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء غير الوجود ليست بذاتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوى والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل وبالجملة الوجود حقيقته انه فى الاعيان لا غير وكيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته **بحث وتخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق فى نفى تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول فى دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشى بنفسه كما لا يقال فى العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشى بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجود بنفسه

الشى

الشى فى الاعيان لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود الذى يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له فى ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى قابل وفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما فى الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده والاتصاف بالوجود والحاصل ان الوجود امر عينى بذاته سواء صح اطلاق المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زايدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن المهية فكون الوجود ذا مهية او غير ذى مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا ثم مفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره واحدا اذ مفهومه فى الاشياء انه شى له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذا كان كذلك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما فى ساير الاشياء وهو انه شى له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس فى مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم فى الجميع سواء طابق عرفهم اطلاق اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشا من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك قال الشيخ فى الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهية ما هى انسان مثلا او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذى هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين مهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا فى التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود وقال الوجود هو

الموجود به ويؤيد ذلك ما يوجد فى الحواشى الشريفية وهو ان مفهوم الشى لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا فى الفصل ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشى انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشى الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشى لنفسه ضرورى فذكر الشى فى تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذى يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضى وان لم يكن تمام التسليم فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهى فى اواخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض فى الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم المهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب كنهها فان الوجود الواجبى مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم المهية او من لوازم مراتب المهية المتفاوتة كمالا ونقصانا فلا بد ان يكون فى كل من الوجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة المهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما رآه طائفة اخرى اذ الكلى مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد فى المهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود والمهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشى لشى فرع ثبوت ذلك الشى فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف المهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شى للمهية حتى يكون فرع ثبوت المهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون ان المهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** فى ان تخصص الوجود بماذا ولتعلم ان تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصص الوجود بنفس

حقيقة

حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه فى التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل واما تخصصه بموضوعه اعنى المهيات المتصفة به فى اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من المهيات المختلفة الذوات وان كان الوجود والمهية فى كل ذى مهية متحدين فى العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ فى المباحثات ان الوجود فى ذوات المهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما تختلف مهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس لاجل مهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت الكلية قال فى التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشى لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتى له وقال فى موضع آخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجا والا قد تغير وتبدل حقيقتهما انتهى اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدده واقامة البرهان عليه حيث يتحقق عنده من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون للوجود الواجبى واشعة وظلال للنور القيومى لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها التعلق والفقر والحاجة اليه بل هى فى ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال وانما نحن بفضل الله وحسن تاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف والمطلوب الغامض اللطيف سنورده فى موضعه كما وعدناك ان شاء الله

وعلما فيه رسالة علحدة وسينا بطلع الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافة الى
موضوعه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه
ووجود كل مهية متقوم باضافته الى تلك المهية لا كما يكون الشي في المكان فانه في نفسه غير كونه في المكان
وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في الموضوع بنا على ما تقرر من ان
الوجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس اليه موضوعه كالاعراض
بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شي في الموضوع بكون كونه لنفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس
كون الموضوع لا كون شي اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شي للجسم فرق اذن بين
كون الشي في المكان وكون الشي في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق ايضا بين كون
الشي في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص عليه هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض
في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود
حتى تكون موجودة واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه
بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره
من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا ما على ما فهم قوم من الحمل على
اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي
للجسم موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض فان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال
تلميذه في كتاب التحصيل نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان تخصيص كل موجود
بوجود خاص والوجود اما تخصيص بفصول فيكون الوجود المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم
معان خاصة بها يصير الشي موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي مهية فله مهية فيها يخصصها بها صارت موجودة
وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يذهب عليك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجودية ولو كان
الوجود ما به يصير الشي في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشي في الاعيان

انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي اعني المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها
صرف الوجود الذي موجودية بنفسه وموجودية المهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة
فعبر عنه بنفس صيرورة الشي في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشي في الاعيان لئلا يلزم اجزاء
كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت به اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات وامثالها من الشيخ
الرئيس واترابه واشباهه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في المهيات سوى الحصص فقد حرفوا الكلام عن مواضعه
والى ذلك ذهب الذين خالفهم في اعتبارية الوجود وتاصل المهيات حتى ان هذا الى والخفت الى كما
بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان المهيات المعبر عنها
في عرف طائفة من اهل الكشف بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف
اقوال الاتية الى اخره وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ليست الا شعب
واضوا للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات منحازة بذواتها بل انما
هي شئونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك
بسطه وتحقيقه الى اخره وبالجملة فهذا من ذلك الاول ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مشتركا
انتزاعيا لكن افراده وما صدقاته امور عينية كما ان الشي كذلك بالقياس الى افراده من الاشيا المخصوصة فنسبة
مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشي الى افراده ولكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سوى انها مختلفة
بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي
لا سبب ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والمهيات معان معلومة الاسامي في الخواص

فصل في ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم
ان الحقايق الوجودية لا تتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك يعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس
الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة
للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه

اما حقيقة الوجود او مهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم
مقوما هف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض
كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم
تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان
فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان
غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست
بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصول الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس
يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا وتحقيق كيفية ذلك سياتي في فصل الى اخره واذا تقرر نفي كون الوجود
جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه نبطل البيان المذكور سابقا نوعيته وبالجملة عمومه وكليته ايضا
بالقطع به اختلاف غير فصل عنه ايضا كالمخصصات الخارجية من الصفات وغيرها فان تلك الامور انما
هي اسباب لكون الشي موجودا بالفعل لا في تقوم معنى الذات وتقرر مهيتها وكما ان النوع لا يحتاج
الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا
بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان في حقيقة
الوجود تشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في مهية النوع فتبين ان ما هو حقيقة الوجود ليس
معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلي وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس
او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية متشخصات بذواتها من غير ان توصف
بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة
بامر زايد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي اذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها
واذ لا حد فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة
الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا يعرف بها الا معرفة ضعيفة فصل في ان حقيقة الوجود

لا سبب لها بوجه من الوجوه اي لا تظننك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن ان تكون حقيقته
من حيث هي مركبة من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الى اخره اذا نظرت الى ما يتالف
جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات في تحصلها وجوهرها مفتاقة اليها وان لم يكن على انها الاثر
الصادر منها بل على ان حقيقتها في انها هي هي متعلقة القوام بها بل جوهر الذات بعينه هو جوهر انها
الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادي
جوهرية ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود
فالوجود قد حصل بذلك المبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فعلى المفروض حقيقة الوجود
الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج
عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا
كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشي قبل نفسه
فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود
كالمادة والصورة او عقل الاشيا متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان تتصور تحليل حقيقته الى شي وشي
بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا تتكرر ولا تتجسم اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت
استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته
فهو تقرر نفسه ووجود ذاته فلا تعلق لشي اصلا لكب فاته بل يجب لتشابه العارضة وتطوراته اللائقة
فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له بنشاته ولا مادة يتشخص هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه
ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل للفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو
الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقايق وكافة المهيات فتعاظم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا
اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له
وستطلع على تفاصيل هذه المقامات الى اخره اشكالات وتقصيات انه قد بقي بعد عقده شبهات

فی کون الوجود ذا حقایق عینیة منها ما ذکره صاحب التلویحات بقوله ان کان الوجود فی الاعیان صفة للمهیة فهی قابلة له اما ان تکون موجودة بعده فیحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلیة ولا صفة او قبله فهی قبل الوجود موجودة او معه فالمهیة موجودة مع الوجود لا بالوجود فله وجود آخر و قسام الکل بطل کلها فالمقدم کذلک والجواب عنه باختیار ان المهیة مع الوجود فی الاعیان وما به المعیة نفس الوجود الذی هی به موجودة بدون الاحتیاج الی وجود آخر کما ان المعیة الزمانیة الحاصلة بین الحرکة والزمان الذی حصلت فیه بنفس ذلک الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتی یکون للزمان زمان الی غیر النهایة ثم ان اتصاف المهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الموضوع بسایر الاعراض القایمة به حتی یکون للمهیة وجود منفرد وللوجود وجود ثم یتصف احدهما بالآخر بل هما فی الواقع امر واحد بلا تقدم بینهما ولا تأخر ولا معیة ایضا بالمعنی المذکور واتصافها به فی العقل وتفصیل هذا الکلام ما ذکره بعض الحاشین حول عرش التحقیق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود کان لذلک الوجود هویة مغایرة للاول ومفهوم کونه صادرا عنه غیر مفهوم کونه ذا هویة مغایرة فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمی بالوجود والثانی هو الهویة اللازمة لذلک الوجود وهو المسمی بالمهیة فهی من حیث الوجود تابعة لذلک الوجود لان المبدأ الاول لو لم یفعل شیئا لم یکن مهیة اصلا لکن من حیث التعقل یکون الوجود تابعا لها لکونه صفة لها انتهی فقد علم مما ذکره ومما ذکرنا ان المهیة متحدة مع الوجود فی الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شیئین یحکم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل فی ان یکون حقیقة صادرة عن المبدأ والمهیة متحدة محمولة علیه لکن فی مرتبة هویته وذاته لا کالعرض اللاحق ویتقدم الآخر بحسب الذهن وهی المهیة لانها الاصل فی الاحکام الذهنیة وهذا التقدم اما بالوجود کما تخیله او لیس بالوجود بل بالمهیة ویظهر ان ههنا تقدما غیر الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقیقة کتقدم مهیة الجنس علی مهیة النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة المهیة مغایرة للوجود واتصافها به امر عقلی انما یکون فی الذهن لا فی الخارج وان کانت فی الذهن ایضا

ایضا غیر منفکة عن الوجود اذ الکون فی العقل ایضا وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی لکن العقل من شأنه ان یأخذ المهیة وحدها من غیر ملاحظة شیء من الوجودین الخارجی والذهنی معها ولیصفها به فان قلت هذه الملاحظة ایضا نحو من انحاء وجود المهیة فالمهیة کیف تخلو عن هذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعیة فی الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار کونها تخلیة المهیة فی ذاتها عن جمیع انحاء الوجود وثانیهما اعتبار کونها نحوا من انحاء الوجود فالمهیة بحسب الاعتبارین موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به غیر موصوفة به علی انا مندوحة عن هذا التجشم حیث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهیة لا ثبوت شیء للمهیة ولا مجال للفرعیة ههنا وکان اطلاق لفظ الاتصاف علی الارتباط الذی یکون بین المهیة والوجود من باب التوسع او الاشتراک فانه لیس کاطلاقه علی الارتباط الذی بین الموضوع وسایر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبیل اتصاف البسایط بالذاتیات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو کان فی الاعیان لکان قائما فی المهیة فقیامه اما بالمهیة الموجودة فیلزم وجودها قبل وجودها او بالمهیة المعدومة فیلزم اجتماع النقیضین او بالمهیة المجردة عن الوجود والعدم فیلزم ارتفاع النقیضین واجیب عنه بانه ان ارید بالموجودة والمعدومة ما یکون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهیة الموجودة لکن بنفس ذلک الوجود لا بوجود سابق علیه کما ان البیاض قائم بالجسم الابیض بنفس ذلک البیاض القائم به لا ببیاض غیره وان ارید بهما ما یکون مأخوذا فی مرتبة المهیة من حیث هی هی علی ان یکون شیء منهما معتبرا فی حد نفسها بکونه نفسها او جزئها فنختار انه قائم بالمهیة من حیث هی بلا اعتبار شیء من الوجود والعدم فی حد نفسها وهذا لیس ارتفاع النقیضین عن الواقع لان الواقع اوسع من تلک المرتبة فلا یخلو المهیة فی الواقع عن احدهما کما ان البیاض قائم بالجسم بشرط البیاض واللابیاض فی حد ذاته ووجوده وهو فی الواقع لا یخلو عن احدهما والفرق بین الموضعین بان الجسم بهذه الحیثیة له وجود سابق علی وجود البیاض ومقابله فیمکن اتصافه فی الخارج بشیء منهما بخلاف المهیة بالقیاس الی الوجود فانها فی الخارج عین الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به فی ظرف التحلیل لا اقل المغایرة بینهما وان

لم ینقض الفرعیة وکذا فی العقل للخلط بینهما فیه کما فی الخارج الا فی نحو من ملاحظة عقلیة مشتملة علی مراعاة جانبی الخلط والتعریة فیصفها به العقل علی الوجه الذی مر ذکره وقد علمت انا فی منع عن ذلک الکلام فانه لا یلزم من کون الوجود فی الاعیان قیامه بالمهیة او عروضه لها اذ هما شیء واحد فی نفس الامر بلا امتیاز بینهما فان المهیة متحدة مع الوجود الخارجی فی الخارج ومع الوجود الذهنی فی الذهن لکن العقل حیث یعقل المهیة مع عدم الالتفات الی شیء من انحاء الوجود یحکم بالمغایرة بینهما بحسب العقل بمعنی ان المفهوم من احدهما غیر المفهوم من الآخر کما یحکم بالمغایرة بین الجنس والفصل فی البسایط مع اتحادهما فی الواقع جعلا ووجودا وقریب الی ما ذکرنا بعض الوجوه ما ذهب الیه بعض اهل التدقیق من انه یجوز عروض الوجود المصدری او مفهوم الوجود للمهیة فی نفس الامر لان عروض شیء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فیکون للمهیة وجود قبل وجودها وایضا مفهوم الوجود متحد مع المهیات والمتحدان یمتنع عروض احدهما للآخر حیث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنی المصدری لها بحسب الاعتبار الذهنی ایضا لان العقل وان وجد المهیة خالیة عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضمیمة لکنه لا یجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه یجدها حینئذ موجودة ولا یلزم من ذلک قیام الوجود بها فان صدق المشتق لا یستلزم قیام مبدأ الاشتقاق واما الوجود بمعنی الموجود فهو عرض للمهیة بحسب الاعتبار الذهنی حیث یجد العقل المهیة اذا اخذت بذاتها بلا ضمیمة عاریة عنه وفی المرتبة الثانیة عارضا لها ولهذا یحکم بانه عرض لها ولا یجوز عروضه لها فی نفس الامر لانهما فی نفس الامر واحد ولا تغایر بینهما ضرورة ان الموجود والسواد فی نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا یتصور هناک نسبة بینهما بالعروض وغیره واما فی الاعتبار الذهنی فهما شیئان لان العقل قد یفصل هذا الشیء الواحد الی مهیة متقدمة وموجود متأخر فیتصور بینهما النسبة بهذا الاعتبار انتهی ملخص ما ذکره ولا یخفی علی المتفطن بان بین کلامه وبین ما حققناه نحوا من الموافقة وان کان بینهما نحو من المخالفة ایضا فان الوجود عنده اما امر مصدری واما مفهوم محمول عام بدیهی وکلاهما اعتباریان وعندنا امر حقیقی عینی بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر واما اتحاد الوجود مع المهیة فهو مما فیه جهة الموافقة ثم ان فی کلامه وجوها من النظر اورد علیه بعض معاصریه

العلامة الدوانی ویرد علی المورد ایضا اشیاء کثیرة لو اشتغلنا بها لکان خروجا عن طور هذا الکتاب ومنها ما فی حکمة الاشراق والتلویحات من انه لیس فی الوجود ما عین مهیته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشک فی انه هل له الوجود ام لا فیکون له وجود زاید وکذلک الکلام فی وجوده ویتسلسل الی غیر النهایة وهذا ممتنع ولا محیص الا بان الوجود المقول علی الموجودات اعتبار عقلی وجوابه بما اسلفناه من ان حقیقة الوجود وکنهه لا یحصل فی الذهن وما یحصل منه فیها امر انتزاعی عقلی وهو وجه من وجوهه والعلم بحقیقته یتوقف علی المشاهدة الحضوریة وبعد مشاهدة حقیقته والاکتناه بهویته التی هی عین الانیة لا یبقی مجال لهذا الشک والاولی ان یورد هذا الشک معارضة الزامیة للمشائین کما فعله فی حکمة الاشراق لانهم قد استدلوا علی مغایرة الوجود للمهیة بانا قد نعقل المهیة ونشک فی وجودها والمشکوک لیس نفس المعلوم ولا داخلا فیه فهما متغایران فی الاعیان فالوجود زاید علی المهیة والشیخ الزمهم بعین هذه الحجة لان الوجود ایضا کوجود العنقاء فهمناه ولم نعلم انه موجود فی الاعیان ام لا فیحتاج الوجود الی وجود آخر فیتسلسل مترتبا موجودا معا الی غیر النهایة لکن ما اوردنا علیه یجری مثله فی اصل الحجة فینهدم الاساسان ومنها ما ذکره ایضا فی حکمة الاشراق وهو انه اذا کان الوجود للمهیة وصفا زایدا علیها فی الاعیان فله نسبة الیها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الی النسبة وهکذا فیتسلسل الی غیر النهایة وجوابه ان وجود النسبة انما هو فی العقل دون العین فذلک التسلسل ینقطع بانقطاع الملاحظات العقلیة علی ان الحق عندنا کما مر انه لیس بین المهیة والوجود مغایرة فی الواقع اصلا بل للعقل ان یحلل بعض الموجودات الی مهیة ووجود ویلاحظ بینهما اتصافا ونسبة علی الوجه المذکور سابقا ومنها ایضا ان الوجود لو کان حاصلا فی الاعیان ولیس بجوهر فتعین ان یکون هیئة فی الشیء واذا کان کذا فهو قائم بالجوهر فیکون کیفیة عند المشائین لانه هیئة قارة لا یحتاج فی تصورها الی اعتبار تجزء واضافة الی امر خارج کما ذکروا فی حد الکیفیة وقد حکموا مطلقا ان المحل مقدم علی الاعراض من الکیفیات وغیرها فیتقدم الموجود علی الوجود وذلک ممتنع لاستلزامه

بتقدم الوجود على الوجود ثم ان كل الموجود احسن الاشيا مطلقا بل الكيفية والوضعية اعم منه من وجه والعين اذا كان عرضا فهو قايم بالمحل ومعنى انه قايم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر اليه فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار الكلام وهو مح والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا الكيف وساير المقولات فمفط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما العدم كونه كليا بل الوجودات كلها سنخ هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس معنى كونه قايما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد وعلى كونه عرضيا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته لساير الاعراض في ان وجودها في انفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شي اخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عرض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل تنبيه وتوضيح قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شي من الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انشاء الله واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاق والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقصان والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى الموصوفية المتشخص الا به عليه بل النور

هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدمه ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او اختلاط بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وحيث هي مراتب القصور الامكاني وشوايب القصور الهيولاني لان في كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق فيراد منه المعنى الانتزاعي العقلي الذي هو من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار طرديته وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا ممكنا لتعلقي ارتباطيا والوجودات الامكانية هويات عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تع كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالنسبة بحسب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تع وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات صفوته وجلاله كما سيرد ذلك برهانه انشاء الله العزيز والان نحن بصدد ان الوجود في كل شي امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبة الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدا الاثر واثر المبدا ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها

[margin, red:] [illegible]

رائحة الوجود كما سنحقق في مبحث الجعل من ان المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالوض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاضافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا انتزاعيا ومنتزعا عقليا والامر الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شي متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا فرد له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرناه قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهية غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شي غير الواجب تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية وغير الوجود الاثباتي المشترك وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان المهية موجودية والوجود موجودية اخرى بل الوجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهوهوية بالذات كاتحاد الانسان بالوجود واتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة اتحاده بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب

اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض فح لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين بجعلين حقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحوا من الانتساب فلا محة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشا لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود اي الانتزاعي والحقيقي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص ومتعين والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل مهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الابهام والخفاء والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات ولمه ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذواتها وحدود انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي سيه رويي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم : ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه

[margin, red:] الفقر سواد الوجه في الدارين

فی الدارین فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الاکوان وتنزله الی کل شأن من الشئون یوجب ظهور مرتبة
من مراتب الممکنات وعین من الاعیان الثابتة وکلما کان مراتب النزول اکثر وعن منبع الوجود ابعد کان
ظهور الاعدام والظلمات لصبغة الوجود ولف الظهور وحجاب الوجود باعیان المظاهر وخفاؤه بصور الحجاب.
والغشاوة لصبغ الاکوان اکثر فکل برزة من البرزات یوجب تنزلا عن مراتب الکمال وتواضعا عن غایة
الرفعة والعظمة وشدة النوریة وقوة الوجود وکل مرتبة من المراتب یکون الخفاء والزوال فیه اکثر کان
ظهورها علی المدارک الضعیفة اشد والحال بالعکس بما ذکر من المدارک القویة کمراتب انوار الشمس بالقیاس
الی عین الخفافیش وغیرها ولهذا یکون ادراک الاجسام التی هی فی غایة نقصان الوجود اسهل علی الناس
من ادراک المفارقات النوریة التی هی فی غایة قوة الوجود وشدة النوریة لاسیما منتهی الوجود والنوریة
الآبار بهاء ومبدعها وهو نور الانوار وموجد الموجودات حیث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غیر متناهیة
قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا یدرکه الابصار ولا یحیط به الاوهام بل تجافی عنه الحواس والاوهام
وینبو عنه العقول والافهام فالمدارک الضعیفة تدرک الوجودات النازلة المحجوبة بالاعدام والملکات الحقیقیة
المحجوبة بالاکوان المصبغة بصبغ الماهیات المتخالفة والمظاهر المتضادة وهی فی حقیقتها متحدة المعنی وانما
التفاوت بینها بحسب القوة والضعف والکمال والنقص والعلو والدنو لاکمله اهالیها اصل الحقیقة البسیطة
باعتبار مراتب التنزلات لاغیر کما سینکشف فی مباحث التشکیک ولو لم یکن المدارک ضعیفة قاصرة
عن ادراک الاشیاء علی ما هی علیها لکان ینبغی ان یکون ما وجوده اکمل واقوی ظهوره علی القوة الدراکة
وحضوره لدیها اتم واجلی ولما کان واجب الوجود من فضیلة الوجود فی اعلی الانحاء فی سطوع
النور فی اقصی المراتب یجب ان یکون وجوده اظهر الاشیاء عندنا وحیث کان الامر علی خلاف ذلک
فعلمنا ان هذا لیس من جهته اذ هو فی غایة العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والکبریاء ولکن
لضعف عقولنا وانغماسها فی المادة وملابستها الاعدام والظلمات لتقاعس عن ادراکه ولا یمکن ان
نتعقله علی ما هو علیه فی الوجود فان افراط کماله بهرها لضعفها ولبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور

انغماس ... علیه الامر ... قلم ... للصواب ...

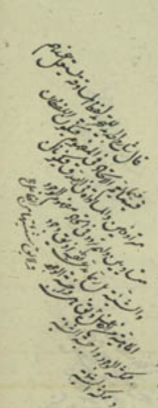
والظهور

والظهور من قبل ... وانما الا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذة وعدم تناهیه اقرب
الینا من کل الاشیاء کما اشار الیه بقوله ونحن اقرب الیکم من حبل الورید وبقوله تعالی واذا سألک عبادی
عنی فانی قریب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حیث هو ظاهر فکلما کان المدارک
اصح ادراکا وعن الملابس الحسیة والغواشی المادیة ابعد درجة کان ظهور انوار الحق الاول علیه وتجلیات جلاله
وجلاله اشد واکثر ومع ذلک لا نعرفه حق المعرفة ولا ندرکه حق الادراک لتناهی القوی والمدارک وعدم تناهیه
فی الوجود والنوریة وعظمته الوجودیة عند القوم **وهما یجب ان یحقق** انه وان لم یکن بین الوجودات
اختلاف بذواتها الا بما ذکرنا من الکمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء لکن یلزمها
بحسب کل مرتبة من المراتب اوصاف معینة ونعوت خاصة امکانیة هی المسمات بالماهیات عند
الحکماء وبالاعیان الثابتة عند ارباب الکشف من الصوفیة والعرفاء فانظر الی مراتب انوار الشمس التی هی
مثال الله تعالی فی عالم المحسوسات کیف یصبغ بصبغ الوان الزجاجات ذی الفنیا الوان لها ولا تفاوت فیها الا بشدة
اللمعان وضعفه فمن توقف مع الزجاجات والوانها وحجب بها عن النور الحقیقی ومراتبه الحقیقة الشرکیة
اختفی النور عنه کمن ذهب الی ان الماهیات امور حقیقیة متاصلة فی الوجود والوجودات امور انتزاعیة ذهنیة ومن شاهد
الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور فی نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هی التی ظهرت
فی صورة الاعیان علی حسب استعداداتها کمن ذهب الی ان مراتب الوجودات التی هی لمعات للنور الحقیقی
الالهی وظهورات للوجود الحق الواجبی ظهرت فی صورة الاعیان وانصبغت بصبغ الماهیات الامکانیة واحتجبت
بالصور الخلقیة عن الهویة الالهیة الواجبة **وهما یجب** ان یعلم ان اثباتنا لمراتب الوجود المتکثرة ومواضعتنا
فی مراتب البحث والتعلیم علی تعددها وتکثرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل انشاء الله من اثبات
وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقیقة کما هو مذهب الاولیاء والعرفاء من حکماء اهل الکشف والیقین وسنقیم
البرهان القطعی علی ان الوجودات وان تکثرت وتمایزت الا انها من مراتب تعینات
الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة ولکن

عندک حکایة هذا المطلب الی ان یرد علیک برهانه وانتظره منتشا وذهب جماعة الی ان الوجود الحقیقی شخص واحد
وهو ذات الباری تعالی والماهیات امور حقیقیة موجودة بهنا عبارة عن انتسابها الی الوجود الواجبی وارتباطها
به تعالی فالوجود واحد شخصی عندهم والموجود کلی له افراد متعددة هی الموجودات ونسبوا هذا المطلب الی اذواق
المتألهین اقول فیه ما فیه من وجوه الاول ان کون ذات الواجب بذاته وجود جمیع الماهیات
من الجوهر والعرض غیر صحیح کما لا یخفی عند التأمل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فیها بحسب الماهیة
مع ان بعضها متقدم علی البعض بالوجود والعقل تقدم بعضها علی البعض بالموجود مع کون الوجود فی الجمیع واحد
وحدة حقیقیة منسوبا الی الکل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر لیس فی الوجود الحقیقی بل فی
نسبتها وارتباطها الیه بان یکون نسبة بعضها الی الوجود الحقیقی اقدم من بعض حتی نقول النسبة من
حیث انها نسبة امر عقلی لا تحصل ولا تفاوت لها فی نفسها بل باعتبار شیء من المنتسبین فاذا کان المنسوب
الیه ذاتا احدیة والمنسوب ماهیة والماهیة بحسب ذاتها لا تقتضی شیئا من التقدم والتأخر والعلیة والمعلولیة
ولا اولویة ایضا لبعض افرادها بالقیاس الی البعض لعدم حصولها وتحلیتها فی نفسها وبحسب ماهیتها من این
یحصل امتیاز لبعض افراد ماهیة واحدة بالتقدم فی النسبة الی الواجب والتأخر فیها والثانی ان نسبتها
الی الباری تعالی ان کانت اتحادیة یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیة غیر الوجود بل ذا ماهیات متعددة متخالفة
ویجیء ان لا ماهیة له تعالی سوی الانیة وان کانت النسبة بینها وبین الواجب تعالی تعلقیة والتعلق بالشیء
فرع وجودهما وتحققهما فیلزم ان یکون لکل من الماهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة
فی ان حقایقها لیست عبارة عن التعلق بغیرها فانا کثیرا ما نتصور الماهیات ونشک فی ارتباطها الی الحق تعالی وتعلقها
بخلاف الوجودات اذ یمکن ان یقال ان هویاتها لا تغایر تعلقها وارتباطها اذ لا یمکن الاکتناه بحوزة من
انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقیقة سببه وجاعله کما بین فی علم البرهان وسنبین فی هذا الکتاب انشاء الله تعالی
الثالث ان وجودات الاشیاء علی هذه الطریقة ایضا متکثرة کالموجودات الا ان الموجودات امور
حقیقیة والوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب وبعضها انتزاعیة کوجودات الممکنات فلا فرق بین هذا المذهب

المذهب

والمذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتأخرین القائلین بان وجود الممکنات انتزاعی ووجود الواجب عینی لانه تعالی
بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممکنات الا ان الامر الانتزاعی المسمی بوجود الممکنات یعبر عنه فی هذه الطریقة بالانتساب
او التعلق او الارتباط او غیر ذلک فالقول بان الوجود علی هذه الطریقة حقیقی واحد شخصی والموجود کلی متعدد دون الطریقة
الاخری لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بین هذین المذهبین فی ان موجودیة الاشیاء ووجودها معنی عقلی ومفهوم
کلی شامل لجمیع الموجودات سواء کان ما به الوجود نفس الذات او شیئا اخر ارتباطیا کان او لا فان
اطلق الوجود علی معنی اخر وهو الحق القائم بذاته لکان ذلک بالاشتراک وسیأتیک تفصیل المذهب
فی موجودیة الاشیاء **فصل** فی مساوقة الوجود للشیئیة ان جماعة من الناس ذهبوا الی ان الوجود صفة تجدد للماهیة
التی هی ذات فی حالتی الوجود والعدم وهذا فی غایة السخافة والوهن فان حقیقة الماهیة وان کانت غیر حقیقة
الوجود الا ان الماهیة ما لم توجد لا یمکن الاشارة الیها بکونها هذه الماهیة اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب
اللفظ فالماهیة ما لم توجد لا تکون شیئا من الاشیاء حتی نفسها وانها الان کونها نفسها انما هو فرع تحققها
ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة علی مرتبة الماهیة فی الواقع وان کانت متأخرة عنها فی الذهن لان
ظرف اتصاف الماهیة بالوجود هو الذهن کما علمت والموصوف من حیث انه موصوف متقدم علی الصفة فی ظرف
الاتصاف فاحتفظ بذلک فانه نفیس وقالوا ایضا ان الصفات لیست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة
بل المعلوم هو الذات الصفة فالصفة لا تعلم وسلموا ان المجهول منفی وانه لا واسطة بین النفی والاثبات
وربما اثبتوا الواسطة بین الموجود والمعدوم حتی یقع الثابت علی بعض المعدوم وهو المعدوم الممکن وعلی
نفس الوجود وعلی امر لیس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وکان هذه الطائفة من الناس
اما ان یکون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا علیه فی التخاطب واما ان یکونوا ذاهلین عن الامور الذهنیة فان
عنوا بالمعدوم المعدوم فی خارج العقل جاز ان یکون الشیء ثابتا فی العقل معدوما فی الخارج وان عنی غیر ذلک
کان باطلا ولا خبر عنه ولا به ومما یوجب افتضاحهم ان یقال لهم اذا کان الممکن معدوما فوجوده هل
هو ثابت او منفی فانه باعترافهم لا یخرج الشیء من النفی والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممکن



منفي وكل منفي عنده ممتنع فالوجود الممكن يصير مشاءا وهو مح وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو مح فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال انه شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة يخبر عنها كما ان الذات يخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة الصوفية تحاشوا ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول فنقدسونه عن ذلك وما يجب اللفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معانيها تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها وكما ان المراد من السمع والبصر الساريين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي يفهم من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا مجال ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى محض التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فاذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والتقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب من اشباه هؤلاء القوم انهم يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم

في هذا الكتاب اذ الفاضل الفطن وقته بذكر هذه الخرافات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود يفيده الفاعل وهو ليس بموجود والمعدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم من الفلسفة ما فهموه في عهد بني امية من كتب قوم اسامیهم تشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل علماء يونان وخطبائهم وقبول الناس لها فصل في الوجود الرابطي اطلاق الوجود الرابطي في صناعتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطا في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما ستسمع لك مزيد الفتح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر اوله او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه

لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان يباين تحقق الشيء في نفسها بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احد الرابطتين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلي البسيط والاخر انه كونه اي الحركة دائمة اي موجودة دائما اي موجودة دائما والوجود في الهل المركب رابط وفي الهل البسيط محمول هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهل المركب ومفاده حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعينه ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة بالنسبة الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في لغة الفلسفة بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويسمى بالذاتي وهو الوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو مخصص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للمركبات والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويؤخذ معنى اسميا بتوجه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يؤخذ نسبيا غير الرابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهيته موضوعه فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قلت في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ ولو اصطلح على الوجود الرابط للاول الرابطين والرابطي للاخر وبازائهما الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود

وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه

في نفسه للاخر وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط المنهج الثاني في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل ان من المغالط التي ترتسم النفس بها ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى لبعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا تنبيهيا عرفوها بما تضمن دورا فعرف الممتنع بانه ما ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة لو تفهيم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان تؤخذ من الامور البينة فان الانسان يتصور لعقله مفهوم الوجود والشيئية الواضحين معهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذن الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لازما لمحال حتى يلزم بل قد لا يلزم محال اخر اذ لا يكون ما يلزمه ظهورا ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الثلاثة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلتاخذ الوجوب بيانا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اظهر من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم يعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام الثلاثة من غير ملاحظة الواقع اذ ثبت بالبرهان فوجدوا ان المفهوم كليا

الى جاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والانباع والتجلى والفيض والترشح الى غير ذلك مما يليق بجنابه وغناه
عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ الانتزاع هذا المعنى الكلى فى الواجب لذاته هو نفس ذاته
بذاته بلا ملاحظة حيثية اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية .
وفى الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود
واذ سينكشف لك بنحو من البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشرنا اليه وان معنى
امكان وجوده ليس الا الوجود المعنى عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة
وجودها وعدمها بالقياس الى ذواتها من حيث هى هى وامكان الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة
وبحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا
ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها
ما دام وجودها ولو فى العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود ولو عقلا لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست
موجودة ولا معدومة فى وقت من الاوقات بل هى باقية على احتجابها الذاتى وبطونها الاصلى ازلا وابدا
وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هى هى وانها ليست الا هى وانها
كما فى الوجودات التعلقية
لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة
ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو فى وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنحو من النعوت الا بانها
هى هى لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم
الجاعل بانها هى هى اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام
ووجودات محضة بلا مهية وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكى فى غاية
الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة
وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التى لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا
بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شىء من انحاء الوجودات المفتقرة الذات

تقسيم المفهوم

الاولية الاتصاف بها جعل منها فكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضى الوجود او يقتضى العدم او لا يقتضى
شيئا منهما فحصل اقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشىء مقتضيا
للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر فى الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى الثانى
وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلى وان خرج من التقسيم فى اول
الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا فى شرح خواصه انكشف معنى حقيقة الواجب الوجود
كما سنذكر على وجه التصديق وهذه عادتهم فى بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسايط العقلية والنفسية
والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها اولا ثم نفيها بما بينوا فى مقامه ان لا مؤثر فى الوجود الا الواجب
وانما هذه العلية والتاثير الى ما سواه من المبادى العقلية والنفسية والطبيعية من اهمال شرايط ومعدات
لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج فى اكثر مقاصد هذا الكتاب
حيث سلكنا اولا مسلك القوم فى اوايل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم فى الغايات لئلا ينبوا الطبايع
عما نحن بصدده فى اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع فى اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم وكما
انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن فى بعض ما سوى
الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد فى كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل
من حيث هو موجود وجرد النظر عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى
العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر فى هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات
والحقيقة كانتسابه الى شىء ما او انضمام شىء اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور
الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الغائصين ومعقولية الحقايق عند الصوفية والثانى لا يكون
ممتنعا لذاته لما علمت ان المقسم الموجود فلنسميه ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية المهيات بانضمام
الوجود اليها واصطباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والظلال على الهياكل
والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاشتمال والى القيوم

الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق فيما شيدنا فيما ذكره المعلم الاول
فى كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان فى الحدود وان الحد الاوسط فى البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذى
هو الفصل فى الحد وما ذكره المعلم الاول فى اثولوجيا ان لم هو ما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحد
يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس
الا من تعملات النفس وتصرفات الذهن وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما خص فى نفس
ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضى وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلحاظ
الوجوب او الا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولويته رجحانا غير بالغ حد الوجوب واولويته
باعثة للتحقق امانة من الغفلة عن كون الممكن بنفسه مع انقطاعه عن سببه باطل محض وليس له امتياز
ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح
لانه لما لم يكن له قبل وجوده تميز وتخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من المراتب
الوجودية ولا يقتضى ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شىء منهما عن الاخر
لبطلانهما فى تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتى
الشامل لجميع الممكنات فى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فما سوى
وجهه وهو جهة الوجوب الذى هو فعلية الوجود وهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبى صلعم
اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شىء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل فطرب
طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الاخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود فى الاعيان مطلقا
فحقيقة كل شىء نحو وجوده العينى وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يعنى به حال القول
والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فى الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من
مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطا
من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر فى نفسه الى القول والعقد والصدق نسبتهما الى الامر

فى نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه
اوليا واولى الاقاويل الحقة الاولية التى الكاره مبنى على كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب
فانه اليه ينتهى جميع الاقوال عند التحليل والكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض
الموجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود ولنعاوده ما ذكره الشيخ فى الشفاء سبيل معالجة السوفسطائية ان يقال
عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بالعلم بشىء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقيقة
اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة فى قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك
فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا نشكك فيقال لهم هل تعلمون انكم تشككون او انكم انكرتم
وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بالعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا
ولا نفهم انا لا نفهم ونشك فى جميع الاشياء حتى فى وجودنا وعدمنا ونشك فى شكنا ايضا وننكر
الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى
منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار والا نار واحد وان يضربوا فان الالم واللا الم واحد

ذنابة قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية دائرة فى مرتبتها الا ان حمل احد
طرفى الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقطا عن الاعتبار مع صحة القوة وهى جارية فى جميع المفهومات
بالقياس الى اى محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيميه
فى علم الكلام يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هى المستعملة فى الميزان لكن مقيدة بنسبة
محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه البعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات
واجبة لذواتها فمندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب
اختلاف المحمول لا اختلاف مفهوم الواجب الذى هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحث حيث لم يتفقه
ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يستند الى الذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت
الرابطى الى جاعل المهية الا بالعرض فى الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل لا على وجودها الا بالعرض ايضا

من جهة انها حالة اقتضاء مخلوطة بالوجود بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهية وحيثية
الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة للملزومات نظراً
الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت
اللوازم لها الى الوجود وظن بان الضرورة في قولنا الاربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة
بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله تعالى قادر
وحكم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الليس بين الضرورة
بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فرق محصل
فاتخذه سبيلاً منها الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف بالوصف بهذه الضرورة التي هي مع وصف
الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم
والتاخر بحسب منها هو بحسب الذات في الماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورة فصل في ان الواجب الوجود
لا يكون بالذات وبالغير جميعاً وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل ما علة له فوجوده بالغير يبطل لانك
قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بانه موجود
ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات
الموضوع من غير اعتبار حيثية مطلقا وهو الضرورة الازلية الذاتية وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام الذات
ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة توقيفية على نحو الظرفية لا على نحو تعليل الحكم او تقييده به كقولنا ان الانسان حيوان
انسان وفي الضرورة الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون
مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد عمي او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية
كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء
واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان واية حيثية غير نفس الذات
يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فح نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة

خارجة عنها

خارجة عنها لا يخلو اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض ارتفاعه او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره
فيها ايضا يبقى كونها مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب
الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن
ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم
فكون الواجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود لذاته ومن
هيهنا تبين بانه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضناه اذ العلاقة
العقلية انما تتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة
موجبة بلا واسطة او بواسطة فاما بغير ذلك فالامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير واسطة او بواسطة
يجوز العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فلو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما وتصادقا عقليا لزم
معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر
لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين متنافيين في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تأمل
وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبة لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه
سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير لاباء طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون
للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية و
المعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض
وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد مصاحبة اتفاقية بحيث لكل منهما
امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما
موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث
تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ في المضاف الاخر بل انما يؤخذ
في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما فصل في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى

الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق
ووجودا هو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته
كما ستبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول
اما للمعروض واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير تنافي الواجبية هف فاذن
الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد
عليك انشاء الله الثاني لو كان وجوده زايدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري
من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل
في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل
وجه اللزوم ان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير
فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها
بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها الثالث لو كان زايدا يلزم امكان زوال وجود الواجب
وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جايز الزوال
بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان
امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه بالغير نظرا الى ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود زواله
نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المعروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم
امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير
والواجب ينافي احتمال الامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود
فهو ممنوع والسند تام وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثالث الذي هو العمدة من
الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي فتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها
بذاتها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها

لا بوجودها

لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي
في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود
او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يلزم تقدمها الا بالوجود العقلي وان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو
بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب
المباحثات كلاما هذه عبارته الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس لما لا يجوز ان
يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء
وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة
لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء
والاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل
الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم
لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها وعن ان
يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود ولم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل
للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون
الزوايا مساوية للقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كالقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض

للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز
ان يبقى للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون للزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها
الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث يكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة
وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود المثلث يكون موجودة وفي حال عدمها
يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يبقى
مهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يبقى انها وان لم توجد يكون للوجود عنها
وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي مهية يلزمها مهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود
يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخرج عن ان يكون موجودة وليس كمهية كون الزوايا كقائمتين
من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت مهية بل هذه المهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم
المثلث عدمت هذه المهية وايضا فان عدم مهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح لست المهية
سببا للوجود بل كونها موجودة سببا للوجود فيحتاج اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان
لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام لقد واشارة
قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للمهية
كون وللوجود كون آخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به تحصل
فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت
بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور
بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بل هو ثانيا جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتين

فالصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود محصل لها وصفها
به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل بذلك المبهم به ولا يحصل
له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذات
بحسب المهية على ما يتالف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية
والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها
من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم
احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة ومتحدة معه ومن قال
من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل والتقرر
في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهومة منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار
لا بحسب المعلولية والتاثير اذ المهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما
ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامتناعي عن الجاعل لم يكن مهية واذا صدر الوجود وتقررت
المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع
ومنها ان لوازم المهية امور اعتبارية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من
لوازم المهية والتقدم والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود
في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بعدم انفكاكها عن الوجود اللائق بها فالمهية في
مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما
لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها توضيح وتتمة الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود
ولا محة يكون امرا مبهما كلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة

ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء
يتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي غير الوجود لا يمكن
سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب
الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته وهم والضاح ولك ان تقول ما ذكرت في غير الوجود
فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود
متقدما بالوجود على وجوده وانه ح لكنا نجيبك بانا لا نسلم انه ح فان تقدم الوجود على موجودية انما
هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك
ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانه انسان
ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا
اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان
موجودا قبل كونه موجودا وهو ح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة ويمكن بعكس النقيض الى
ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون
موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المح فالجواب
ان الوجود انما يكون موجودا بالوجود لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا
ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم
بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود
موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة
والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرر

بعض العلماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب الملكوكات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته
ان امتنع وجود مهيته لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى
معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان
بعد واذا كان هذا الواجب واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي آخر لها لا لانها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود في نفسه
باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع لسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون
واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق ظنه واجبة فاذا كان شيء من مهيتها
ممكنا صار الواجب الصرف باعتبار مهيته ممكنا وهذا خلف فان كان في الوجود واجب فليس له
مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص
وعموم هذا كلامه نور الله سره واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان
يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص
اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع
بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو راي اهل الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي
فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده
كليا لا محة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون له جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارجي
عن نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
والذوات اذ المنظور اليه في تعليم الشيء الى الامور الثلاثة حاله في نفسه منسوبا الى الوجود فلو كان
المعروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات

اما ان یکون جمیعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممکنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول
ینافی الوجوب والوجود والثانی ینافی العدم فیما لم یقع والثالث ینافی الوجوب فیما فرض واجبا
وابطلان الشقوق التالی باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو کون الواجب معنی غیر الوجود فاذن ان کان
فی الوجود واجب بالذات فلیس الا الوجود الصرف المتأکد المتشخص بنفسه لا بجهة عموم وخصوص وما اورده
علیه بعض الاعلام من ان دعوی عدم امتناع الجزئیات الغیر المتناهیة ممنوع ولم لا یجوز ان یکون لماهیة کلیة
افراد متعددة متناهیة لا یمکن ان تتعدی عنها فی الواقع وان جاز فی الوهم الزیادة علیها ولو سلم
عدم التناهی فهو ممنوع التوقف فی بطلان اللازم ح ثم لو سلم انه غیر متناه بالمعنی الاخر فغایة ما لزم ان یکون
الواجبات غیر متناهیة فللقائل ان یمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت
علی امتناع ترتب امور غیر متناهیة موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غیر بین ولا مبین لانا
نقول اما بطلان ما ذکره اولا فبان کل ماهیة بالنظر الی ذاتها لا تقتضی شیئا من التناهی واللاتناهی
ولا مرتبة معینة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس الماهیة لا یابی عند العقل
ان یکون لها افراد غیر متناهیة واما فساد ما ذکره ثانیا وثالثا فبان الکلام ههنا لیس فی
بطلان التسلسل فی الواجبات عددیا کان او لا ترتبیا او متکافئا حتی قیل ان بطلانه بعد منظور فیه
بل الکلام فی انه اذا کان للواجب ماهیة کلیة یمکن ان یفرض لها جزئیات سوی ما هو الواقع اذ
الماهیة لما لم تکن من حیث هی الا هی کان الوقوع واللاوقوع کلاهما خارجین عن نفسها فلا یابی
بالنظر الی نفسها من حیث هی ان یکون لها افراد غیر واقعة ولما کان کل من الوجوب والامکان
والامتناع من لوازم المعنی والماهیة مع قطع النظر عن الخارجیات بمعنی ان لا معنی من المعانی فی ذاته خارج عن
احد هذه المثلث فاذا وجب لذاته فرد من ماهیة کلیة کانت جمیع افرادها واجبة لذاتها وکذا ان امتنعت

لو امتنع

لو امتنع وامکنت لو امکن فنقول تلک الافراد المفروضة الغیر الواقعة لم تکن واجبة لذاتها والا لما عدمت
ولا ممتنعة والا لکان هذا الواقع ایضا ممتنعا هف ولا نا نتکلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممکنة
والا لکان الواجب لذاته ممکنا لذاته هف فقد ثبت انه لو کان الواجب تع ذا ماهیة غیر الانیة لزم کونه
عرضة للمواد الثلث وهو ممتنع شک وازالة ولعلک تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من
لوازم ماهیاتها بمعنی ان ماهیة کل واحد من الجواهر المفارقة تقتضی انحصار نوعه فی شخصه فلیکن الواجب ذا ماهیة
تقتضی لذاتها الانحصار فی واحد فکیف حکمت بان الماهیة لا تقتضی شیئا من مراتب التعین فاعلم
ان کون تشخص کل جوهر عقلی من لوازم ذاته لیس معناه ان الماهیة المطلقة تقتضی التعین فقد اشرنا
الی ان التعین بمعنی ما به التعین فی الاشیاء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا تقتضیه الماهیة کما عرفت
بل اللزوم قد یراد منه عدم الانفکاک بین شیئین سواء کان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم
تعین کل عقل لازم لماهیته واما التعین بمعنی المتعینیة فهو امر اعتباری عقلی لا بأس بکونه من لوازم الماهیة
بای معنی کان لانه لیس امرا محصلا یتعین به الشیء الوجه الخامس وهو قریب المأخذ مما
ذکره صاحب الاشراق ویناسب مذهب المشائین وهو ان الوجود لو کان زائدا
علی ماهیة الواجب لزم ان توجد تحت مقولة الجوهر فیحتاج الی فصل مقوم فیترکب ذاته وهو
مح والصغری کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعة من حیث هی وکل ما امتنع علی الطبیعة امتنع علی
افرادها ولما لزم قول الامکان علی بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصریات
وزوالها امتنع وقوع الامکان علی مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم
فیه جهة امکانیة باعتبار الجنس فلا یکون واجب الوجود بالذات هف فکل ما له ماهیة زائدة علی
الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب لیس جوهرا کما عرفت ولا عرضا لعدم قیامه بغیره

فلا یکون له تع ماهیة سوی الوجود شکوک وازاحات قد اورد علی کون واجب الوجود محض
حقیقة الوجود بلا مقارنة ماهیة وجوه من الایراد منها لو کان وجود الواجب مجردا عن الماهیة فحصول
هذا الوصف له ان کان لذاته لزم ان یکون کل وجود کذلک لامتناع تخلف مقتضی الذات فیلزم تعدد
الواجب وهو مح کما بین وان کان لغیره لزم احتیاج الواجب فی وجوبه الی غیره ضرورة توقف
وجوبه علی التجرد المتوقف علی ذلک الغیر لا یقال یکفی فی التجرد عدم ما یقتضی المقارنة لانا نقول فاذن یحتاج
الی عدم ذلک المقتضی والجواب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذی هو الوجود الخاص المخالف
بالحقیقة لسایر الوجودات عند المشائین وبالتمامیة والنقص او الغنی والفقر عند حکماء الفرس الخسروانیین
وهذا التفاوت عظیم جدا فان حقیقة الوجود ما لم یشبه ضعف وقصور لا یلحقه معنی من المعانی التی هی غیر الوجود
التی یعبر عنها بالمهیات والقصور والضعف من مراتب الامکانات والتنزلات کما ان الظل
من مراتب تنزلات النور اذ المعنی من النور لیس امرا وجودیا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور
عدمی وکذلک تنزلات مراتب الوجود الذی هو حقیقة النور عند هؤلاء العظماء من الحکماء الفهلویین
وقصوراتها انما نشات من خصوصیات هویاتها التی لا تزید علی حقیقتها المتفقة فی اصل الوجود
والنوریة ومنها ان الواجب مبدأ للممکنات فلو کان وجودا مجردا فکونه مبدأ للممکنات ان کان
لذاته فیلزم ان یکون کل وجود کذلک وهو مح لاستلزامه کون وجود کل ممکن علة لنفسه ولعلله
والا فان کان هو الوجود مع قید التجرد لزم ترکب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئیه
وهو التجرد عدمی وان کان بشرط التجرد لزم جواز کون کل وجود مبدأ للکل وجودا الا ان الحکم
تخلف عنه لفقدان شرط المبدائیة وهو التجرد والجواب کما مر ان ذلک لذاته الذی هو وجود
خاص مخالف لسایر الوجودات ذاتا وحقیقة کما هو عند الجمهور من المشائین او تماما وغنی کما هو

عند الاقدمین

عند الاقدمین ومنها ان حقیقة الله تعالی لا یساوی حقیقة شیء من الاشیاء لان حقیقة ما سواه مقتضیة
للامکان وحقیقته تعالی منافیة للامکان واختلاف اللوازم یستدعی اختلاف الملزومات علی ان الوجود
الواجب لیساوی وجود الممکن فی کونه وجودا ثم لیس مع ذلک الوجود شیء غیر ذاته بل ذاته مجرد الوجود
فیکون جمیع وجودات الممکنات مساویة فی تمام الحقیقة لذاته والجواب بان وجود الممکنات
لیس نفس ماهیتها ولا جزءا منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعیف لان عروض الوجود للممکنات
لا ینافی مشارکة الواجب ایاها فی معنی الوجود والصحیح کما خالف حقیقته تعالی ماهیات الممکنات فی اللوازم
کذلک تخالف وجوداتها فی اللوازم لان وجوده یقتضی التجرد والوجوب ووجودات الممکنات تقتضی الاقتران
والقیام بالغیر فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم علی اختلاف الملزومات وجب ان یکون حقیقته
تعالی مخالفة لوجودات الممکنات فی الماهیة وهو خلاف ما ذهبوا الیه فالحق فی الجواب علی طریقة المشائین
ان یقال وجود الواجب لا یساوی وجود الممکنات فی حقیقة الوجود بل اشتراکها فی مفهوم الموجودیة العامة
التی هی من المعقولات الذهنیة وهذا المفهوم وان کان معنی واحدا لکنه لازم خارجی واتحاد اللازم
لا ینافی اختلاف الملزومات بحسب الحقیقة ومنها ان الواجب ان کان نفس الکون فی الاعیان
اعنی الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غیر وجود العرض وان کان هو الکون
مع قید التجرد لزم ترکب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمی لا یصلح جزءا للواجب او بشرط
التجرد لزم ان لا یکون الواجب واجبا لذاته وان کان غیر الکون فی الاعیان فان کان بدون الکون
فمح ضرورة انه لا یعقل الوجود بدون الکون وان کان مع الکون فاما ان یکون الکون داخلا فیه
وهو مح ضرورة امتناع ترکب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زیادة الوجود علی ما هو
حقیقة الواجب وبوجه اخر انا لا نشک فی ان معنی الوجود هو الکون والتحقق فالوجود الخاص

اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء
الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب
او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له مهية كلية وانه ممتنع والجواب اما عن الاول فبان الواجب
نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها متوحد
بالذات عنها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظايرها عليه كما مر لكن مرجع
الواجب بحسب الوجود ليس امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من ان حقيقة الحق
موجودة لا بوجود يلحقه اي من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة بان لها وجودا خارجا بل هي
نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب
او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حقيقته اوجبه الوجود بالمعنى العام فيكون
لازما لا يرفع دائما وهو له من وجوده الحق لكونه موجودا او جعل انه موجود في اصله ومهيته فسئل النزال
الضعيف بل هو ذو وجود دائم لا فوقه بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل
ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو هو
والحاصل ان حقيقة الواجب عندهم وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على الاطلاق نعم من
حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون في الاعيان زايدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو
نفس مهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم
كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ
لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما الا ما فرق

هو عليه

هو عليه من الوجودات المتخالفة انما النزاع في الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام زايد عليها فان وقع
في كلامهم ان الوجود المشترك عين في الواجب زايد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق
صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخير فبان الوجود ليس
كليا وان كان مطلقا مشتركا فتامل في هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت
من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم
بالضرورة وجوابه عند في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة
الواجب تعالى **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه
لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود
الخاص للشيء متعددا بخلاف المهية فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا
نحوا من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا
عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه
فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته وجهة حصول
تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل احد ان يلحظ
ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالاكمه والحجبات والانيار على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض
وكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضعفه
عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده ومقارنته للاعدام والقوى والمواد لكنه
يجل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد
من كل احد غيره كما اشير اليه في كتابه المجيد ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك

عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته
فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي لو دليتم بارض السفلى لهبط على الله
قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا
من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر
احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الالهية
في شجرة

الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال
الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون يشاهدونه
لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية منعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع
شدة ظهور الشمس وقوة نورها الابصار عن اكتناهها لان شدة نورها حجابها فهي تنور في الحق الاول
دلت نشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وعلم ان معنى
كون شدة النورية العقلية والحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور منهما وفتوره
عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب هناك وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا
مشوبية شيء من الاعدام والنقايص والظلمات والافات فان قيل اذا جوزت كون
ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا
نفس حقيقة البسيط لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهور ليس الا نفس حقيقته المعروفة
لا غير قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء الحجاب او حجب حتى المعلول الاول هو
ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له من جهة
شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب هو المشهود هذا الا مانعا في الغاية الذي ادركه فانه انما يحصل

بترك

بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته
عن ادراك الحق ولا يرتفع ذلك الحجاب جملة بحيث لم يصر فانيا عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن
ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن لا يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك انيتي ينازعني فارفع بلطفك
انيتي من البين **حكمة عرشية** اعلم ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو
عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا
وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول
ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء
عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوايد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين من المشائين كما سيتضح
لك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا
او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا
حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها
هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسيقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من
مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك
الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن
الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات
لا لجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللايق
فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك البارئ تعالى وان غفل عن هذا الادراك
الا الخواص من اولياء الله كما نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال ما رايت شيئا



الآورابت الله قبله وروی معه وفیه والکل صحیح فظهر وتبین ان هذا الادراک البسیط الحق حاصل لکل احد من عباده ولا یلزم من ذلک ادراکه تعالی بکنه ذاته لشیء لامتناع ذلک بالبرهان کما مر واما الادراک المرکب سواء کان علی وجه الکشف والشهود کما یختص بخلص الاولیاء والعرفاء او بالعلم الاستدلالی کما یحصل للعقلاء المتفکرین فی صفاته وآثاره فهو لیس مما هو حاصل للجمیع وهو مناط التکلیف والرسالة وفیه یتطرق الخطاء والصواب والیه یرجع حکم الکفر والایمان والتفاضل بین العرفاء والمراتب بین الناس بخلاف الفطری الاول فانه لا یتطرق الیه الخطاء والجهالة اصلا کما فی الحاشیة والثانی حق ذوات الفطریات والثانی والثالث کان الکسبیات فاذن قد انکشف ان مدرکات الحس کمدرکات سائر القوی الادراکیة مظاهر الهویة الالهیة التی هی المحبوب الاول والمقصود الکامل للانسان فینبغی ان ینظر الیه لا علی وجه یعتقده الاشاعرة وبانه یسمع کلامه وبالفعل یشم رائحة طیبة ویجتنب ظاهر بدنه بلمس لا علی وجه یقوله المجسمة تعالی عن ذلک علوا کبیرا فیدرک المحبوب الاول الحقیقی بجمیع القوی والجوارح مع تقدس ذاته عن الامکنة والجهات فتجرد حقیقة عن المواد والجسمانیات وما ذکرنا مما اطلع علیه اهل الکشف والشهود الذین هم خلاصة عباد الله تعالی المعبود بل جمیع الموجودات عندهم بالمعنی الذی ذکرناه عقلاء عارفون بربهم یسجدون له شاهدون لجماله سامعون لکلامه والیه الاشارة بقوله تعالی وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم والتسبیح والتقدیس لا یتصوران بدون المعرفة وقوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون ودلیل واضح علی کون کل من الموجودات عاقلا یعقل ربه ویعرف مبدعه ویسمع کلامه اذ امتثال الامر یترتب علی السماع والفهم المراد علی قدر ذوق السامع واستعداد المدرک ویجیب بما یلیق بجناب المقدس عن الامثال والاشباه وقوله تعالی للسموات وللارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین مبین لما ذکرناه ومنور لما قلناه وهم وازاحة اولعلک تقول ان الوجود

طبیعة

طبیعة نوعیة لما الفهوم من کونه مفهوما واحدا مشترکا بین الکل والطبیعة النوعیة لا تختلف لوازمها بل یجب ان یکون فی الکل لذاته لامتناع تخلف المقتضی عن المقتضی فالوجود ان اقتضی العروض او اللاعروض لم یختلف ذلک فی الواجب والممکن وان لم یقتض شیئا منهما احتاج الواجب فی وجوبه الی منفصل والجواب فی المشهور منع کونه طبیعة نوعیة متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا یوجب ذلک لجواز ان یصدق مفهوم واحد علی اشیاء متخالفة الحقائق فیجوز ان یکون الوجودات الخاصة متخالفة الحقیقة فی الوجوب والتجرد وغیره ما عداه مع اشتراک الکل فی صدق مفهوم الوجود المطلق علیها سواء کانت متواطیة علیها بالتواطؤ کالماهیة للماهیات او بالتشکیک کالنور الصادق علی نور الشمس وغیره مع ان نورها یقتضی ابصار الاعشی بخلاف سائر الانوار فلا یلزم من کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا بین الوجودات کونه طبیعة نوعیة والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقیقة والا لزم التفاوت فیها کیف وقد سبق ان الوجود مقول علیها بالتشکیک فانه فی الواجب اقدم واولی واشد منه فی الممکن بحث وتحصیل وهذا الجواب علی هذا الوجه غیر صحیح لما اشرنا الیه ان افراد مفهوم الوجود لیست حقائق متخالفة بل الوجود حقیقة واحدة ولیس اشتراکها بین الوجودات کاشتراک الطبیعة الکلیة ذاتیة کانت او عرضیة بین افرادها اذ الکلیة والجزئیة من عوارض الماهیات الامکانیة والوجود کما لا یکون کلیا ولا جنسا وامثاله التعین بنفس هویتها العینیة والاحتیاج الی التعین حتی کالاحتیاج فی موجودیتها الی وجود حتی ان وجوده ذاته وسنبین فی بحث التشکیک ان التفاوت بین مراتب حقیقة واحدة والتمیز بین حصولاتها قد یکون بنفس تلک الحقیقة فحقیقة الوجود مما یتحقق بنفس ذاتها التعینات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامکان والجوهریة والعرضیة والتمام والنقص لا بامر زائد علیها عارض لها ولتصور ذلک یحتاج الی ذهن ثاقب وطبع لطیف والعجب من الخطیب الرازی حیث ذهب الی انه لا بد من احد الامرین اما کون اشتراک الوجود لفظیا او کون الوجودات متساویة فی اللوازم فکانه لم یفرق بین التساوی

فی المفهوم والتساوی فی الحقیقة واعجب من ذلک انه صرح فی بعض کتبه بان الوجود مقول علی الوجودات بالتشکیک مع اصراره علی شبهة التی زعم انها تنافی المماثلة بحیث لا یجتمعان بالتشکیک وهی ما مر من ان الوجود ان اقتضی العروض او التجرد یتساوی الواجب والممکن وان لم یقتض شیئا منهما کان وجود الواجب من الغیر وجملة الامر انه لم یفرق بین التساوی فی المفهوم والتساوی فی الحقیقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا کان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه فی اللاعروض والعروض علی تقدیر التواطؤ محال وعلی تقدیر التشکیک ینافی لاستلزامه العروض فیرد علیه کلا هما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما لا یکون ذاتیا لما تحته من الوجودات المختلفة فی العروض واللاعروض ومطلوبک زیادة الوجود الخاص وهو غیر لازم لجواز ان یکون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعی وجودا قیوما بذاته لکونه حقیقة محضة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوی الماهیات حصوصا علی قاعدة ناس من کونه اصل الحقیقة الوجودیة وغیره من الوجودات تجلیات وجهه وجماله واشعة نوره وکماله وظلال قهره وجلاله واما الثانی فلان فی وجوب کون المشکک خارجا عن حقائق افراده ومراتب حقیقته کلاما سیاتیک ان شاء الله العزیز فصل فی ان الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود لیس فیه جهة امکانیة فان کل ما یمکن له بالامکان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصیة انه لیس له حالة منتظرة فان ذلک اصل یترتب علیه هذا الحکم ولیس هذا عینه کما زعمه کثیر من الناس فان ذلک هو الذی یعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النوریة به اذ لو کان للمفارق حالة منتظرة کمالیة یمکن حصولها فیه لاستلزم تحقق الامکان الاستعدادی فیه والانفعال عن عالم الحرکة والاوضاع الجسمانیة وذلک یوجب تجسمه وتکدره مع کونه مجردا نوریا هف ولا اصل الکون مجتان احدهما تخشنا باقامتها وهو ان الواجب تعالی لو کان له بالقیاس الی صفة کمالیة

جهة

جهة امکانیة یجب ذاته بذاته یلزم الترکیب فی ذاته وهو مما ستطلع علی استحالته فی الفصل التالی لهذا الفصل فیلزم ان یکون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الکمالیة وجوبا وضرورة لا امکانا وجوازا وثانیهما ان ذاته تعالی لو لم یکن کافیة فیما له من الصفات لکان شیء من صفاته حاصلا له تعالی من غیره فیکون حضور ذلک الغیر ووجوده علة لوجود تلک الصفة فیه تعالی وغیبته وعدمه علة لعدمها وذلک لان علیة الشیء للشیء یستلزم کون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشبهتها شبیه واذا کان کذلک لم یکن ذاته تعالی اذا اعتبرت من حیث هی بلا شرط یجب لها الوجود لانها اما ان یجب مع وجود تلک الصفة او یجب مع عدمها فان کان الوجوب مع وجود الصفة المذکورة لم یکن وجودها من غیره لحصولها بذات الواجب من حیث هی هی بلا اعتبار حضور الغیر واوجب الصفة وصفیة لم یکن الوجوب له تعالی ذاتیا ازلیا وان کان مع عدمها لم یکن عدمها من عدم العلة وغیبتها اوجبت الضرورة معتدة لم یکن ذاته ازلیة تعالی عن ذلک علوا کبیرا واذا لم یجب وجودها بلا شرط لم یکن الواجب لذاته واجبا لذاته هف بحث وتحصیل وههنا ایراد مشهور وهو انه غایة ما لزم من هذا الدلیل ان یکون وجود الصفة او عدمها بالغیر لا ان یکون الواجب فی ذاته او تعینه متعلقا بذلک الغیر وذلک لانه ان ارید باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغیر فالملازمة ممنوعة اذ لا یلزم من عدم ملاحظة عدم ذلک الامر وان ارید به اعتبارها مع عدم الغیر فی نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لکن بطلان التالی ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطین علی الفرض المذکور محال فلم لا یجوز ان یستلزم محالا آخر وهو عدم کون الواجب واجبا فلا یظهر بطلانه فالاولی ان یقرر الحجة المذکورة هکذا اذا اعتبرت ذات الواجب علی الفرض المذکور من حیث هی هی بلا شرط ای مع قطع النظر عن ذلک الغیر وجودا وعدما فاما ان یجب

وغیبتها

وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مع استحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او عدم
تلك الصفة وهو الضرورة بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخرج في نفس الامر عن
هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا
لو لم يعتبر مع الشرط فلابد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزمه
بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها وعدم
عدمها حتى ينافي تحقق معلولها وجودا او عدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة يجب العقل وينافي حصول
المعلول بها في الواقع والغير كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبار الوجود بما يلحقها او عدمه
ومع ذلك لا يخرج الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الغرض المذكور فنقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار
وجود صفة وما يكون سببا له وعدمها وما يحصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب
المتقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي بعضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء الكون الواقع
لشيء ولا العدم اذ لا تحصيل لها الا مر غير ذاتها وذاتيها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما
فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع
بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها
تعلق لشيء وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ورد
الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته انما بعينه مرتبة وجود معنى
آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه المقصور ذاته
في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لا يليق به فيكون عدمه سابقا
على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف السلوبات

والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى
يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى اما الوجود او العدم وايا ما كان لزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول
ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد
من اعتبار سببه وتعقله لكن هذا غاية ما يتأتى لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يتوهم
ان هذا الحكم منقوض بالسلب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة
فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية
الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها
لتوقفها على امور مغايرة متجددة ومتعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ
الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به
من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي
التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس
الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان
بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى
الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجوداتها روابط فيضه وجوده تعالى
نعم لو تصور ههنا واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك
لان وجوب وجود الاشياء مما نشأ منه تعالى وكما ان لها وجوب بالغير الذي هو مبدعها
وموجدها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس بالقياس الى كل منهما

الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستناد الذاتي ويرجع الى ان الغير يأبى الا ان
يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبيل الحاجة الذاتية
والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحا من الوجود وظلا لوجوده مستنادى الحقيقة متعلق الذات
وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو منبع فيضه وسحاب رشحه وبحر
مدده فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء استند
هذا اللصوق والالحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه
الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى
الى الممكنات ونسبته اللاحقة القيومية اليها واضواءه الساطعة الباسطة على الذوات القابلة
للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة وليست اضافته كسائر الاضافات
التي تكون بين الاشياء وتكون متأخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق
صفاته الاضافية ذاته بذاته يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه
فكما ان بعلمه الاجمالي الكمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى ولقدرته التامة الكاملة
يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها
واضافتها اليه تعالى فليس في الهيته وصقع ربوبيته شيء من المنائح العدمية كالعدم والامكان
والقوة والنقص والذهول والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة توغله
في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك
انه مما قد نطق به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول
تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات

واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة والبت وانما تجرى الى من تجدد
الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعضها الى بعض واوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات
لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض حتى ينكشف عن حقيقة الوجود والمحيط بجميع الاشياء والحافظ لكل
المراتب والانحاء وسيتلى تحقيق ذلك من ذي قبل ان شاء الله المنعام المتفضل **فصل** في ان
واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فرد
كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض
الناس حيث قال ان ما ثبت من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا
كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال ان يتوهم ان
يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود تعين كل واحد منها نفس حقيقته فلابد مع ذلك
من استيناف برهان على تعذر واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين
واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما
وهو مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب
فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم
ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا
لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة
بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا
في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي

كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون
اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة
وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان
معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق
للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت تقييدية او تعليلية
وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا النفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم
من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة كذلك
قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق
الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى
هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود لم يكن
تلك الحقيقة مقتضية كونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة ذاته من
حيث هي هي فيكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها فهي في اتصافها به وطروه بها تحتاج الى ... اذ كل
عرضي لك فلا بد اما في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع
منه هذا المعنى غير ذاتها اذ ما عليه الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان ...
القوة فاذن تلك الحقيقة ممكنة في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا
لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض له واجب
الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا رجم شيطان واعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب

الذي

الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما قد يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى
هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وان بالوجوب او الوجود فهو
في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير
وهذه المقدمة مما ساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا
القول فيها ومما يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما نسب الى
ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداع هذه الشبهة العويصة والعقدة
العسرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون
هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته
ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا
المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل واحد منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع
ان مفهوم واجب الوجود الخ اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار
حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان
اما الثاني فلظهر ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام
فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد
ومطابق صدقه بالذات وبالجملة مادة الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر
عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني
غير مشترك في ذاتي اصلا فظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن
استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون

مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها
متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها
المختلفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس
بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم
على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود
الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت
متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي
الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية
فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة
الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر اخر اليها او اعتبار جهة اخرى
غير انفسها فلا بد هناك من ما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب
بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والاخر يجري مجرى الفصل
او الصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجبا بالذات بل نقول اذا نظرنا
الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة اذانا النظر والبحث الى ان حقيقته
وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص
ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر له
ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا ومغايرة ولا يكونان اثنين بل يكون هناك ذات واحدة

ووجود

ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي
لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف الشيء فوجوب وجوده
الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات
به كما في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد برهان عرشي ولنا بتاييد الله
وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه
تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا
للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى في غير ذاته والا لزم حاجته في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك
الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء وبالاخرة وقد تحقق
بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء فح نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا
وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته
بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود
ووجه من وجوه التحصيل او عادما لكامل من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته
من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية
والتحصيل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة يتنظم ذاته
من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واجبا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق
ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واذا تمهدت هذه
المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى

وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فانه من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة
ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا ينفك عن معلولية احدهما للآخر او معلوليه
كل منهما لامر ثالث فعلى اي وجه من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خلاف فرض الواجبية
لهما فاذن لكل منهما مرتبة الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا
من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له
او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته
مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب
يجب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال
الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود
فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل فاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات
وهذا البرهان وان لم ينتفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات
المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من
البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت فيها ومنها
ان من المشككات القوية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها حيث يلزم عنها شيء
من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجب لو كان طرفا للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول
ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب
على ما ذكره الحكيم الطوسي سره انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان
والامتناع امور عقلية تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات

للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او
معلولا لها كما ان المتصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء
واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب
ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا والا فهو تأكد الوجود فيكيف
يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق المخبر بالنقيضين في مفهوميهما بل بمعنى
المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا
على الموجودات العينية اذ ليس الممتنع ليس الممتنع والممكن العام نقيضان وجدا هو الممتنع معدوم
وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها
ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل اثبات له
نعم اذا كان لبعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثبات في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة
في نفسها هو وجودها للموصوف بها العينية فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة
في الخارج والعقل يتأبى عن عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض
والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما هو الوجود الذي في الهليات
المركبة غير الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو لغيره وجوده ب
معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب فان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور
الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يلزم
الفساد اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان
ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هاهنا انحلت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل البحث

والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن
الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج
اما ممتنعا او واجبا والعدم خروج شيء عن المفصلة الحقيقية وذلك ان مدعاهم بالتحصيل انه لا يلزم
من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان والعينية
يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تعالى الفاضل الق**...



ان مما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان
والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه
المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره ومنشأ ذلك ما حققناه في التحقيق وعند التفتيش لا تخالف
بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية
بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابطي في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي
للمحمول فمحط ما ذكرناه يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق
برد الله مضجعه وبما تحقق انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان
ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت فضلا عن ان ثبت فانه
ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني انه ليس من
الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء
العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان
عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم

وما له بزنسخ

حمل الوجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما ما عرف
بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب
لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا للسلب فيكون ثبوتا اضافيا وهو المعتبر
في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت ويعني به الاضافي المطلق اعم من ان
يكون حقيقيا في نفسه ام باضافة فقط يقع جزءا من بيان السلب لانه موجود في السلب كما ذهب اليه
بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال
ان البصر جزء من العمى حتى ان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان
العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس
العمى وسنتكلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها
من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل المؤدية الى اللانهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل
في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل
اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب
على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر
العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل هاهنا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه حاصل من اعمال الكلي
من غير ان ينتهي اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون
الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للتعقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك
مثلا اذا عقل الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة
التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم حين حكمنا على الانسان انه جوهر لكونها جوهرا او عرضا
ولا نحكم عليها

ثم اذا نظرنا فى تلك الصورة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها موضوعا فانما بغيره وما وجد فى كلام
اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة فى العقل هى المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوانا لك انما
فى كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هى آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا مهية الانسان
وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانا جوهرنا بكون المنظور اليه هو الصورة المتخيلة التى من جملة الكيفيات النفسانية جلة
لان هذا من الفساد كذلك الامكان ومقابلاه كالالة للقوة العاقلة بها تتعرف حال المهيات
بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا تنظر فى هذه الملاحظة الى كون شى من الثلاثة موجودا او معدوما
ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شى منها ونظر فى نحو وجوده لم يكن هو بذلك
الاعتبار امكانا لشى ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا فى محل هو العقل وممكنا فى ذاته
فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا فقس المعانى الحرفية والمفهومات
الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت بحسبه استقلالية
بعد ما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس
الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل
الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة
التامة بل نسبة الى الاشياء وفرق بين الشى ونسبة الشى وكذا فرق بين كون الشى شيئا
او قوة شى اذ القوة بما هى قوة ليست شيئا من الاشياء اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار
كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا حقيقة سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التى لا تركيب فيها من جهتين
يكون باحديهما بالقوة وبالاخرى بالفعل ومما فرع سمعك ان المعنى الادوى كالوجود النسبى
والاستقلالى كالوجود المحمول مما متباينان بالذات برأسه ما افدناك تحقيقه لا ان لهما ذاتان متباينتان

فان الرابطة

فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة لا لون لها ولا حقيقة اصلا والاهذا تقبل الالوان وليظهر الحقائق
والتباين بين الشيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة متحصلة
متغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذى له ان يصير محصلا والشى
والقوة الذى فى قوته ان يصير شيئا فائدة واذا تحقق الامر فى هذه المباحث ومنى انقطاع سلسلتها
بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا فى جميع الطبائع العامة المكررة كالوحدة والوجود واللزوم
ومقابلاتها سواء كانت بانها فى الاعيان شى ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما متحققة
فى الاعيان بل حقيقة الوجود هى احق الاشياء بالوقوع العينى لكن مفهومهما من المعانى المكررة فى العقل
فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجود بها موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق
هذه الاضافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التى هى بنفسها موجودة وكذا الكلام
فى الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية
لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانقلبت الملازمة الاولى فيجب
ان يصدق الحكم الايجابى الاستغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعى
وجود الموضوع فيلزم تحقق الملزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا الم تتذكر
ما بيناه لك ونشقنا اليه فطانتك كيلا يعترينك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر
رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم
او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الاوصاف يتوقف
النظر فى لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت
اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة فى كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا اليه

بالذات فلا محالة ينقطع خطرات الاوهام فى مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب
حواشى التجريد فى فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة فى نفس الامر بوجود ما تنتزع
هى منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذى هو مقتضى صدق الموجبة اعم من ان
فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون بصورة
تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع
الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمى المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الايجاب
الخارجى عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن على احد الانحاء وكما
ان خصوص القضية الخارجية قد تقتضى نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضى الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد
يقتضى خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة
بالدوام نقول ايضا لزوم شى لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفى الملزوم واللازم
بان يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد طرفيه بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع
وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه
صحيح الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب صحة الانتزاع ومن
هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شى الا وهو بحيث يصح منه
انتزاع اللزوم وهكذا فيكفى فى صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه فى هذا النحو من الوجود اى صحة
انتزاعه عن موجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفى فى صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه

وذلك لانه

وذلك لانه مع كونه قد عمى نفسه وما بلغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح
الانتزاع عن شى بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب فيحكم عليه باللزوم
او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة فى الملاحظة واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم
صار مفهوما من المفهومات الموجودة فى العقل الملحوظ بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فى نفسه وان كان
فى النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالوجود انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما تنتزع منه
من قبيل الاول الذى يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابى بل ولا سلبى ايضا ووجود الموصوف لا يمكن
ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتى والعرضى فان
وجود السماء مثلا فى ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء فى مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير
وانما الفوقية لوصفها بحسب وجود ثان انما يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما مر من
ان اللزوم له تحقق رابطى يكفى فى كون احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطى وان
كان منسوبا الى الخارج اذا كان الاتصاف الملزوم بالامر اللازم فى الخارج لكن ليس هو نحو وجود الامر
فى نفسه لان نحو وجوده فى نفسه والحصول الذى يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين
شيئين بل عند ملاحظته وحقيقته فى نفسه ليس الا فى ظرف الذهن وان كانت ملاحظته فى نفسه
لا ينفك عن الاضافة بكونه رابطا بين شيئين وهذا كما فى ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت
حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلاحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها
نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان عرضيتها كذلك وقد مر ان الوجود
مما وقع ظله العمومى الانبساطى على جميع المهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك
البارى واجتماع النقيضين بمفهوم المعنى الرابطى بمعنى الحملى بحسب الحمل الذاتى الاولى لا بحسب الحمل الشايع

من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا بشرط جهة الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما
وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر
عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام
في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة فصل في استقراء المعاني
التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس تقع على
ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع
هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة جانب المخالف بالقياس الى
احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة
المتحققة على طريق المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فهذه ما ليس
بممكن فهو ممتنع والممكن يلزم على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع
الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب
او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعا لهما هو في نفس الامر بحسب الواقع
ليس الا احد الامرين الا انه مبهمة محصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو
مادة بل جهة ثم الصرف من الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع
الاول وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما ووقع على الممتنع
وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ يجب دخوله على الايجاب
قابل ضرورة السلب ويجب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع الامكان
على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب

وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع

معناه على ما نحن فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان البعض المنفصل الواحد
قبل ان يقع فيه كثرة او اثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين
او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية الخارجية
صار كل واحد منهما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الوجود هو المادة
القابلة لهما بعد وجودهما المستعد لها قبل حدوثهما ثم الوجود على رايه امر عقلي انتزاعي ليس يحصل له
الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث
تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود
لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء ما ازلي كما له وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات
الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود لموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بكل واحد من
بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة ولعله لا يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء
ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود
بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا اذ
ان القضايا التي كلامنا فيه اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في حجج
موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد الصيرورة
منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا
ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان
حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي حيثية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية

والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول
امكانا عاما وعاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه
على ثلاثة اقسام واجب وممكن وممتنع كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا
او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية
او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب
الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كما لا يخفى لان تساوي نسبة الطبيعة الى
الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان باعتبار فربما
تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية
واخصية هذا المعنى من الذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان
على رابع وهو ما يجب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما
في الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجته عن حاق الوسط الى احد الطرفين
لذلك اعتبره فرقة من المنطقيين بان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال
من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن
ان حسبانه انه جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود اذ مثله ههنا اذ فرض العدم الحالي ايضا
يخرجه الى ضرورة العدم فان استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا
قول بحسب النظر المنطقي والافكار البحثية واما التحقيق العلمي فيقتضي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد
عن احدى الضرورتين الوجوب والامتناع باعتبار احد الطرفين ومقابلة من جهة كالسبب والعلة
له كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد متساوي النسبة الى الحال والاستقبال الممكن نعم

الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع والماضي والحال قد يتعين
ظرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها وتعين
واما الاستقبالي فقد يظن في تعين احد طرفيه انه كذلك في الواقع ام لا وهذا الظن بالقياس الى
علومنا الغير المحيطة بما في الازال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علل لجهات
ايجابية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب الجهالات الغير المستندة لجهة
لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور
يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته وواجب بوجود علته وممتنع بعدمها
فالعلم من الممكن بالامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه
كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذا وجود الممكنات
باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء وجهه وعلمنا وجودها قطعنا بوجود
ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها
لان الاسباب والعلل ترتقي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب بسببه ولو لم يجب
بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان
هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وهمة ترتيب والمنجم لما فحص عن بعض اسباب الوجود
ولم يطلع على جميعها لا يجوز ان يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع
فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع
على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء يحمى بعد اشهر
لان السبب المحمي كون الشمس قريبا من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان

الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله تعالى فيها وسنته التي لا تبديل لها ان الشمس
لا تتغير مسيرها دائما سنة الى الاسد لعدد هذه المدة وسيرى بذلك الصنائع الهندام من ذي قبل في كيفية علم الله
تعالى بالمتغيرات الخ ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة
واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت
شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني
العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالذي من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث
بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع الابهام
عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى
التمام كما ستطلع في موضعه ان شاء الله وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزوه فصل
فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب اخرى
ان كلا من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير
فتسقط من الاحتمالات التسعة واحد ويبقى المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات
من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر ومرتبتها اللهم الا
في المهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي
حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة مهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان حيث
السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها الضرورية لا بجهتها
البسيطة او المركبة لان كان بقيتها ايا ما الغير مع الوجود وصدق فيها من جملة السلوب سلبا
ضروري الوجود والعدم وكذا سلبهما الغير الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية

ثم العقل بعد التحديد فيها الحكم بان الامكان لا يكون الا بالذات وبالقياس الى الغير

او غيرها

لا على

لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كنظيرين من
قبيل الثالث دون الاول كيف ولو كان المقسم في اقسام الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود
والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب مرتبة منه
لم تكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها بما لم يكن اتصافها بالثلثة عند العقل
ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نقيضها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة
لنفسها فيكون نقيضها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع
الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه
كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله ووجوده عن مفهوم المقسم فان
مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة
ذاته بذاته والا لما احتاج العقل بتحصيل كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده
تعالى حيث ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق
بين كون الذات مصدوقا عليها الصدق مفهوم وكونها مصداقا الصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام
وبين ما سنذكره ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم
واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انفكاك المحمول عنه بنفس ذاته من غير
اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها ما
ضرورية المحمول الى موضوع لا بكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا
والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها ما ضرورية يكون لها
علة هي نفس ذوات الموضوعات لكون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر

الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذلك مجرد مفهوم الممتنع بالذات
يحتمل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا العلية واقتضاء كشريك الباري جل
مجده والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا لعلية
منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه لكون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى
ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه لكون الاربعة فردا فان اقتضاءها للزوجية عين
اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة لصدق كل منها
بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب يستلزم السالب ويكون العقد
مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامورا مركبة فرضنا من الواجبين او الممتنعين او ضدين من ضروري
الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل العلة هي خصوصيات الاجزاء
واثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع اتماهما فيهما لجميع الممكنات في الحيثيات اثنتة واحدها
لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما
الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فهي التصادم التي هي بالذات في التحقق وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس
الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علة او معلولية لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس
الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء اعم من اقتضاء
ورجحه الى الغير بأي وانه الا ان يكون بمعنى ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية ووجود
تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض كل موجود
واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته وما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض كل معدوم
مما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان

وان خالفها

مقيسا

مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض
واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض من مجعولات واجب آخر ويعرض ايضا الموجودات ممكنة لبعضها مقيسا
الى البعض او المعدومات ممكنة كذلك او الموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط
ان لا يكون بين المقيس والمقيس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض الامور ممتنعة بالذات بالقياس
الى عدمات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينهما تنبيه وجوب العلة
بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه بها ان تكون هي مما وجب لها الوجود
اما بنفسه كما في العلة الاولى او بغيره ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها تماما مبينها
متابينة الا ان يكون معلولا لها ضروري الثبوت في الجانب مع قطع النظر عن ان المعلول له وجوب
حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة عطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب
بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون حيثيته بأي
ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما معا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه
موصوف بالضرورة المتحقق لان هذا حال حقيقة لا حالة والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود
في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك الا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يليه حال الغير عنه بالملحوظ مقيسا اليه بان
حصوله في نفسه من قبل اعطائه الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي العلة الغائية واما في طريقنا
فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي قاعدة تهم المعلول وجوب العلة وبالقياس
اليها معا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول الا به وكذا كل واحد من معلولي علة
واحدة نظرا الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع
بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو مجتمع مع الامتناع بالغير في

المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها او بالفرق عنه بالتحقيق او بعكس ذلك بين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الآخر او وجوده بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدماً بحسب ما يحيط بهما في الغير وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة

وجهة فصل في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تحققت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون في الحقيقة منفصلتان او اكثر فالشيء بأي اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلاثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب صفة مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من مقولة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان للشيء وحده بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائه لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستنداً الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير معاً كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو سبيل الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لو جعل بين الذوات والحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تتحصل الا بالاضافة ولا تتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيف هي اليه فلو فرض امكان بالغير للشيء فهو مع قطع النظر عنه في ذاته ممكن فكان للشيء الواحد امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه

عن الغير

ذاته

ذاته وكلاهما مصادم بالتوجيه لطباعه وليس لك ان تقول ان كان الوجوب او الامتناع بالغير يعني كون الذات مصحوبة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاء سلبهما او فرق اذ الاول سلب بسيط لا ايجاب سلب او ايجاب معدول والثاني ايجاب لاحدهما او السلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يجوز صدقه على شيء اي حيث ذاته الى اقتضاء من نعتها بل تلك الذات له بل يكفي فيه عدم اقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل هو مجرد كون المهية كافية اصدقه عليها لا بمعنى ولا باقتضاء ثم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او مجرد الايجاب بسلب الضرورتين للمهية بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يتوهمه البرهان بل انه محرفة في عدم التحصيل واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظراً الى الذات او بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر عن لزوم الانقلاب عند تخلفه احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي وان انتفاء الشيء في خصوص تلك من انحاء نفس الامر بخصوصها لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي على لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا ما ينافي مقتضى ذات الممكن ترجيح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي لا ترجيحه بالنظر اليها في نفس الامر من جهة تأثير العلة وافاضة الجاعل وانت لجلالة الاحاطة بما نبهناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة السانجية والفقر المحض من غير تحصيل بوجه من الوجوه صلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك

اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء بوجه من الوجوه ما لم يصنع بصنع الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم والامكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تأبى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئاً من الاشياء حتى سلب الاقتضاء الضابح ويتبين ان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم من يشين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شيء من الوجوب بالذات او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتياً اذ لا يزال للغير مدخل وجوداً او عدماً والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل البدلية لا فرق بينها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هو طبيعة عدم احدى علله من الشرائط والاجزاء وغيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست بخصوصياتها العلة بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة مستخصة من علول ليس للخصائص في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم حيث قال ان علة عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولاً لغيره لكان هو في ذاته جائزاً ان يكون ممكناً او واجباً لذاته او ممتنعاً لذاته وهذا مشتمل على التناقض والخلف اذ او فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجباً او ممتنعاً وكلاهما مستحيلان لان سلب تأثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشيء

علّا

لب الغير

لب الغير واجباً بذاته او ممتنعاً بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية لعدم تحقق الامر الذي يبتني الامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المعتبر في اقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه دفاع شك الك تعلم ان لو ختلت الى ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب في ان ينسخ لك الا ان تقول ان المهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهرياتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلباً تحصيلياً يصح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض المهيات لا من جوهرياتها ازالة ريب وحيث تكشف لك ما ذكر في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءاً من المحمول ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يعتبر تتمة للموضوع وقيداً له اذ لو فعل هكذا ربما يكذب الحكم مطلقاً كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجرداً عنه في نفس الامر بوجه اصلاً فسهل عليك دفاع تلك الشبهة وحله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان المأخوذ من حيث هو هو ليس عنه الكاتبية من تلك الحيثية كذلك ليس عنه سلب الكاتبية ايضاً لكونهما جميعاً من العوارض التي

التي هي غير الذات والذاتي له فقول كل مهية امكانية كما يصح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي
كذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب
ولا ممتنع بحسب ذاته كذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مر ان الماهية من الاشياء بالى وجه
خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات بمعنى
الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من الموضوعات
اللاحقة بان يكون حيثية العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير
من الموضوعات وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون حيثية العروض هي الماهية من حيث هي
فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط
الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي انما متقدمة على الاوصاف الوجودية يصدق سلوبها
على الماهية اذا اخذت كذلك لانها عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة
على الوجود فلذا لم يصدق على الماهية هو وبما ذكرناه علمت منهم قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة
بان انفكاك الماهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك
المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية
لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامكان لما كان
حقيقة الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان
خارجا عن جوهرها فان يجوز كون الشيء سلبا تحصيليا الا حيث يصدق في مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها
والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المفهوم في الامور الثلثة هي حال الماهية بالقياس الى الوجود
او العدم وهذه حالة ثبوتية اضافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به القضايا

موجبة

موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة وكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا
لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض
المحققين وهم وتنبيه ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء تستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة
علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود
يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير
فاذن يثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة
موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود
هو السلب الثاني لا الاول الذي هو ممكنية الشيء وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة
او واحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب مستند الى سلب العلة
الواحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون بعينها
صفة واحدة مستندة الى سبب واحد والا كانت الوحدة التاليفية فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان
في جميع التقييمات معتبرة والالم ينضبط انقسام في شيء من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في
كتاب الافق المبين ادام الله ظلال مصنفه على مفارق العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب
بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك
نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن يثبت الامكان بالغير وهو مقابل
الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود
بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة
الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان

الجواب عن الشبهة

الضرورة منه تعصاه وتنبيه المشهور من الاوايل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة
والوجود امورا زايدة في الاعيان والمتاخرون على ان تلك الامور زايدة في العقل على المهيات
الا انها من العقليات الصرفة التي لا صور لها في الاعيان تحاذي بها ما في الاذهان وقد علمناك
بما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل
تكون ثابتة ومتغية معاور بما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوحيد في الكلام
والجثة عن مراهم ان هذه الامور لا تزيد على ما يضاف اليه من المهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا
فلك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او الفلك ممكن الوجود ليس بامكان
الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على ما ليس ما نقلنا عنهم
في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان
ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن بمعنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غير
ما وضع بازائه الانسان والفلك فان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على المهيات
بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي
البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على المهيات المختلفة فليس هو عين تلك
او جهة منها بل امر نسبته اليها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب منهم ومن قولهم
هذا البعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود
الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا ما جوزوا ان الامكان
لو كان هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم
قاعدة اشراقية قد وضع شيخ الاشراق قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا

عقلية

ثم ان وجه هذه الامور في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها في الاعيان وقد ذهب ان الوجود الانطباعي في الماهية الخارجية لا ينافي الانتزاع الذهني والحمل

عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامة لقيقتي نوعها اذا كان لها صورة خارجية ان
يتكرر سلسلة مترتبة متولدة منه في الوجود وسلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب
والامكان والوحدة لا تكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء المهية
الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود ايضا الى لا نهاية ثم لمجموع السلسلة وجود اخر فتتسلسل مرة
ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا
كانت في الاعيان وراء المهية كانت للمهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة
اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود ولوجود اللانهاية مترادفة مرتفعة وكذلك في الامكان والوجوب
ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود ولوجوده امكان
اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل لا الى نهاية في التضاعف بين الامكان
والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله
فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء المهية فاذن هذه الامور طبايع اخرى
ومعتبرات ذاتية لا تحاذي بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها تتعين في الذهن يقف عنده وتخصيص
بين التكرر في الحصول لدى العقول بحث وتنقيح ومما يتزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجوب
عند القائلين بعينها واحكامها وجودا صرفا ووجوبا محضا قائما بذاته وواجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان
فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري
عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان نقض هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم
واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون
والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فلهم مثل ذلك في بعض ما علمنا كما سلفنا

في الوجود والوحدة من قبولها اطوار مختلفة في التحقق لكنها متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل واحد
منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا وحرفيا رابطيا لا حقيقة
متاصلة بازائه ثم موجودية المهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية
الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة المهيات الموجودة به فكيف لا يكون امرا حقيقيا وحقيقته
عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى
كما في حقيقة النور على ما هو طريقه فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور
والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية
اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل
وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون
للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم
لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى وامثالها وكذا
ساير السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة لوجود واحد بل متحدة مع حقيقة
واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا اندفع ما ذكره هذا الشيخ
الجليل القدر في كتاب المشارعات والمطارحات في وصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتنازع مع من قال
الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم
وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا ولا بد لكم من لزوم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية
فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف وقد يعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى
الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة



موجودة كان لها وجود وله وحدة اخرى موجودة لوجود اخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة
غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يخفى ان بقي ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة هي
فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المقام
وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم
فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان
مختلفة ككون وجود زيد معلوما ومعلولا ومرزوقا ومعلقا فان اختلاف المفاهيم مما يوجب ان يكون لكل
منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الموجود الاحدي الالهي باتفاق جميع
الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر
ونحو وجوده الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الاخر
ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء بان ليس كون الشيء عاقلا ومعقولا ان يكون الشيء
عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس
هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين
انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء
شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك
يوجب ذلك لهم وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما بامر لا بنفس النسبة والاضافة المعروضة في الذهن
انتهى اقول يعني كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى
نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم المحرك
غير مفهوم المتحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر

والبرهان قد حكما في العقل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين
معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فافهم فانه قد زلت فيه
اقدام فاذا انكشف وجه ما قدمنا من في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثباتها العدمية في الخارج
فلا تأثير لها فيما سوى ذلك في بيان كونها اعتبارا عقليا يجب الاستعانة بغيرها وقد مرت الاشارة
الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقايق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم اعلم انك قد علمت
ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها الى العلة
التامة ومعلوم ان ما يتصف به المهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا والعينية
الامكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود العيني ولا ذهنا ومما يقدح
به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر في المعلول الاول فانه ممكن
الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن اولا ثم يوجد لان تعين الوجود بالغير لا يتصور
الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه
واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق وحين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح
وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم محالان احدهما كون الواجب بحيث يحصل
الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهما ممتنع في الذات الاحدية
والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان
لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان
لا يتقدم على المعلول الاول وساير الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد
ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها

الذي

الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه
من نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما بقي ان امكان الازليات ليس معنى اخر
غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شيء من المعلولات
كيف ولو لم يكن الابداعيات الدائمة ممكنة في ذواتها بالمعنى القسيم للوجوب والممتنع كانت
واجبة بذواتها او ممتنعة بذواتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات التعليقات من الشيخ
الرئيس سيما بالانضاف والاستضعاف من انه من جود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان
الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن وسبق الامكان على احدهما دون الاخر
وانما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير
مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته متقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا
بما له من ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاهتداء
وهو كون الامكان ونظايره موجودات لغيرها معدومات في ذواتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة
في نفسها وان كانت متاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية التي لها صورة في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات
مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان
يكون امرا عقليا ولهذا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان
الضرورة الوجود والعدم اذا كانا حالا وجوديا خارجيا لكان حال المهية الموجودة فيها في ضرورة احدهما التي هي نقيض
صفة خارجية ثم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه
وجودها او عدمها فلا يخرج اتصافها المهية المأخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها الا من ذاتها
بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وطرق النفيين مختلف واما ما قيل ان الامكان الممكن جهة

عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فسخافته ظاهرة لان
مناط القسمة الى الوجوب والامكان والامتناع حال الشي بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد
ومقايسته الى الشي **اشكالات وتفصيات** ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجوب
والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان وهوية زايدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد
والشي ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج **اولها** انا اذا حكمنا على الشي بانه ممكن في الاعيان ندرك
تفرقة بين هذا وبين الحكم انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني
امكانه في الذهن وقس عليه نظايره **وثانيها** انه لو لم يكن الشي ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان
اما ممتنعا او واجبا اذ لا يخرج الشي عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما
ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان
ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض محال **وثالثها** لو كان هذه الاشياء
محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امور عينية في ذوات الحقايق للذهن ان يصفها باي مهية
اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري تعالى جل اسمه واجتماع النقيضين والعدم
المطلق ممكنا وقس عليه غيره **ورابعها** مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه
الامكان وما يوجد العقل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فقط والا لما حصل له تحقق
الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجة اقوى ما يمكن ان يذكر
من قبلهم في كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي تجري مجراه لها صورة
عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زايدة
على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها

في مدتها

في مدة بقائها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزئها
واما ان هذه الامور الزايدة لها صور في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا انحاء
الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشي من هذه الحجج في ان
للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي
وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فليستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير
صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شي بانه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان كما علمت
من ان الوجود الرابطي قد يفترق من الوجود في نفسه للشي بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان
ممكن كما مر ومحكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها انما هو
في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا من غير
النسبة الى العين والذهن وكما لا يبقى لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان
لم يكن الممتنع في الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا
ليس له ان يقول بما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها حال ما وجد في انها
من الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والا لكان
جميعا فبطل الحجة الاولى والثانية جميعا واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال
كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان
حيث ان الاشياء تتصف بها في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا
والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق في الاعيان فكذلك

الحال في اتصاف الشي بالامكان والامتناع ونظايرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع
ونظايرهما على الجزئية والكلية ونظايرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الشي بموضوعات
علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر
في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال المهية في العين وان كان ظرف تحقق العقليتين في نفسها
انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية
المقربة للشي الى فايض وجوده المهيئة له لقبول الفيض من فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط
لابد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الان انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى
موجود في العين الى ان يجي وقت بيانه وتحقيق القول فيه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية
وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم انه سبق الامكان الذاتي على الوجود
بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده لقصور
العقل حالة لاكونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عيني متقدم على وجوده لان الممكنات
غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول والتجدد الكون شيئا
بعد شي كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرايع الالهية واقيم عليه
البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان بحسبه
على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث
امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع او الواجب
وربما يتمسك منهم من حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة
بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل

من وجهين

من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير
مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الامكانات لانها قوة
محضة وابهام مطلقا كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هي
امكاناته وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شي بسبب اضافته
الى شي معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز به شي عن شي وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا
تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات
عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل الا من
مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر
بالبال الان ان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعدادا
غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر بالبال امكانات غير متناهية
مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كان نسبة كل من احديهما الى كل من الاخرى سواء
فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامنا على تقدير
التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول العيني ظرف الامتياز فاذا لم يكن
الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصلها وتحققها الا الذهن
لان التعقل والامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا
لنفس امتيازها فلو حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشي على نفسه
وتابعيته لما هو تابع له الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها
بنصفين فاما ان يبقى في كل من النصفين امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي

كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات
متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء
واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو ممتنع واما الثاني فلان الامكانات اذا
حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخر ثم ان كان
حادثة تحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله في حالة
القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع
ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل
حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون
ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع
الحدين المتناهيين عدد متناه فتناهي الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة
لا تتناهى ولا يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي
نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فحينئذ كل قطع
يلزم ما يلزم في القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن
قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر
لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة
المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم الخاص غير متناهية متمايزة بالفعل باعتبارها انتهى
هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو ممتنع كما يجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد
المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل بسياق بيانه وكيف لا

في جسم واحد

في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باجزائها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل كونه
محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يتاتى بعينه في كل واحد منها يجب امكان قسمته
وما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشيء يلزمه
الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول اضيف هو اليه
في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية واذا كان صفة عينية يلزم ان يضاف الى موجود عيني
اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن
حصوله في الخارج فيصفه بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او
بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهيئة له كما
في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب
بالذات الى قسم الربوبيات لان اللائق بذكرها اسلوب آخر من النظر لجلالة ذكرها
عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المناظر العقلية الاشراقية
الاشياء لان منها ما يتوقف عليه حق السلوك العلمي ويناط به العبادة العقلية وهو الذي قد
مر بيانه ونحو اليه على مسلك قدسي وطريق علوي **خصالة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة
للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والازدواج
وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود
الامكاني لا يتعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية ويتنزع بحسبها المعاني
الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب
تعالى بالذات على كل قابل فان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الموجودات

افادة لما هو الاصل [illegible]

بيان ان كل ممكن زوج [illegible]

الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول وافاضة النور الازلي لنسبتها اليها بالعرض من الجهة والتابع
كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية
والوجود وكل واحد منهما متضمن فيه الآخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس
العالية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي
من تلقاء عليتها بالفعل فان لها حكم الماهية الليسية الصرفة وحكم وجودها بسببها التام الايجابي
الفائض عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية
منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات متبرى الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج
من هذين الجنسين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة
ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة
مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات
واما الوترية فهي ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي
لا يابى بمعناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يخص امكاني الا وهو
واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد تشترك معه
فيها وان امتنع ذلك بسبب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة
بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة
بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة
في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي
فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الحقيقية للعقل الاول التي هي بعينها

وجوده

وجوده وتشخصه ثم وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية
الجسمية التي هي بعينها جامعة الكثرة ونقيضها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة اتصالية
جسمية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب
بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود
والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما
المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين
مفروض الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة في انفسها متجوهرة في حقائقها
وتلك المفهومات لا تحمل على انفسها الحمل الصناعي الشائع فكما ان مفهوم شريك الباري
ليس الا نفس مفهوم شريك الباري تعالى لا ان يحمل عليه شريك الباري تعالى بل يحمل عليه انه
من الكيفيات النفسانية القائمة عليها بالاستقلال الحمل تصرفات المتخيلة وتشبيط المتوهمة فكذلك هذه
المركبات المفروضة مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقائضها ومع ذلك وجوبها
او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان
والتعلق سواء كان يجب الوجود او يجب العدم والمتحقق في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما
في الوجود الموصوف بوجه النفس ذاتيهما على اي وجه كان [illegible]
ان الوحدة معتبرة في اقسام كل شيء يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب
ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب
الوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما
الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث

المركب من كثرة بالقوة [illegible] ثم وحدة البسائط [illegible]

غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى امتناع الجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والآخر صاهلا ليس المجموع من حيث مجموع ناطقا ولا صاهلا ولا موجودا انما الموجود منهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث والحيوانية ثالثة وتحقيق في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم علته وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذه المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم يكن عدم الا بانعدامها مستندا اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم آخر كما تنتهي سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي فصل في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجوزون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون

اللازم

اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب مع ان كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما تحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ان الملزوم لا امكان بالقياس الى ذاته ومعنى الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي ولا يتوهمن ان هذا الامكان بالغير وهو من المتخيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين ليست بينهما علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم والاقرب منه في الكلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي ضعف انه قدره حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول عدم الواجب لذاته ليس يوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما يستلزم عدم علته الاولى فقط لعدم ذات العلة الاولى فان ذات المبدأ الاول لا تعلق بالمعلول لولا اتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا عليه العدم سواء كان له ذاته معلول ولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول

لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى الخير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه ووثاقة رأيه ودقة نظره في الابحاث الالهية من كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى بتمامها موجبة علتها نفس الذات من دون حالة منتظرة او حاجة زائدة وانما الجواد التام الجودية والافاضة وانما يتحقق وانما يتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول لانتقل الكلام الى الملازمة بين السببية وبين السبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في سببية او يعود الى المحذور الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب حيثية الاضافية ورشحاته الافاضية فالحق في هذا المقام ان المعلول له جهة امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكني غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الآخر فانه ينافيها فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المحجوب بشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا عند ضياء الكبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الازل فعدمه ممكن من هذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب مهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب

وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام فرع المعلول فرع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون تحقق وجوده واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فكذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنع بالذات لاجل الفرق المذكور هذا في غاية الطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يجيء ما قيل في الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما لعلته اقول نختار الشق الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس نفس مهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها واقول ايضا ان كان يعني باختيار الشق ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو بين الفساد فان الامتناع بالغير ليس بصادم الامكان بالذات وليس نقيضه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنيا به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجود وكيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم ولا يلزم الانقلاب في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه

يجب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب
الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز
العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس
الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فحينئذ لما جاز استلزام الممكن
لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال بجواز كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا
بالذات هو كون غير متناه محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذي
ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق
في نفس الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا
فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان مثل
المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحقق والفعلية على ما هو مذهبهم دون
الامكان وقد تقرر ان ظلمة امكانه مختفية تحت سطوع نور القيوم تعالى والقدس فالممكن
بهذا المعنى يستلزم المحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه يستلزم
الواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن
لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع
الذاتي قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة كما في شريك الباري تعالى
واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق ذلك نفس الماهية
المفروضة او شيء خارج وراء ماهية يمتنع له مقتضى اباءه في نفس الامر او علة مقتضية لبطلان الوجود
وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات

في نفسها

[illegible]

في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات الغنية كذات
القيوم الاحدي جل اسمه او لا بل لعلة مقتضية له ويقال للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية التي يحكم
فيها بالبديهة العقلية ان ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر
بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام البتة
كما في مثل الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت ممكنة
العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفائضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم
وكلا التاليين مستحيل بالذات كما تبين في مقامه المقدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا الاعتبار
ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة الماهية فقط اذ لو كان المراد منه نفي امكان العدم عنها
بحسب مرتبة الماهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم
الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم مبرؤون عن هذا التصور القبيح وهم وازاحة ربما يعرض
في بعض المطورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف
بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف
والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع اتصافه بالامكان
بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق
هناك المحكوم عليه بالامكان ايضا فالشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه
فيمتنع فاين يمكن كما تسمعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد
من الوجود والعدم البحت اذ يجوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف

العامية

بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف
بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك العكس بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب
اطلاقه عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت فلنا ان نختار كلا من الشقين قوله في كلا
الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا ان اردتم والمسلم هو امتناع الاتصاف
بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله فهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي التحقيق
يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه غير حاصر ان اريد بالمعية الرفع
وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في الوجود سواء
كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن
وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر
بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين بالجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يعدم
شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث ما هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف
منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود
كل ماهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التأثير
سواء كان ناشئا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالماهية الامكانية
لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى تجلي الظهور والشهود فهي
على بطلانها وكمونها ازلا وابدا لم تتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بالصفات
الخارجية التي هي بعد الوجود فلم تتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية
الا نفس الوجود والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل كون من انحاء الوجود تتبعه

ماهية

بحسب حال الماهية باعتبار المرتبة فيه
الا ان يراد بالمعية الشامل [illegible]

ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة الصورة
الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل
بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بحركته ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها
الرؤية كل ذلك على طريق الحكاية والتمثيل لا على طريق الاصالة والاتصاف لشيء منها بالحقيقة فكذلك
حال الماهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك
العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال
في خيال قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من
الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة
او الكبر لعظمه فلا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه
وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة
المرئية واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه
هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من
العالم ولم يحصل له علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

فصل

في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت
بما سبق من حال الماهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال
الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضائها ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها
رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان ويكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات
لياقة غير واصلة الى الضرورة لا من قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء سببية ذاتية على قياس

في المرآة ليعلم قطعا انه ادرك
صورته بوجه وانه ما ادرك
صورته بوجه

الامر فی الوجوب الذاتی لیس قد استبان من قبل ان علاقة المهیة الی جاعل الوجود انما
هی تبع الوجود والوجود بجهة معاض کما انه بجهة مفیض بحسب انحاء افاضته کمالا ونقصا وقوة وضعفا
والمهیة فی حد نفسها لا علاقة بینها وبین غیرها فالم یجعل المهیة فی عالم الوجود دخولا حرفیا لیست
هی فی نفسها شیئا من الاشیاء حتی نفسها حتی یصلح لاسناد مفهوم ما الیه الا بحسب التقدیر والا لکان
وان کان من اعتبارات نفس المهیة قبل اتصافها بالوجود ولکن ما لم یقع فی دار الوجود ولم یصر
افاده وجودها من الجاعل لا یمکن الحکم علیها بانها هی او بانها ممکنة وان کان کونها هی او کونها
ممکنة من احوالها السابقة علی وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهیة بحسب العقل
علی موجودیتها تقدم الموصوف علی الصفة فهیهنا تقدم احوالها الذاتیة علی احوالها الوجودیة
واما فی الخارج عن اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متمیز الکل منهما عن صاحبه بل شیء واحد
هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل لضرب من التحلیل والتحلیل یحکم بان بعض الموجود یعتبر ان
بمعنی غیر معنی الوجود والموجود ویصف احدهما بالاخر فی العقل والعین علی التعاکس الا ان الذی
بالعقل تقدم المهیة علی الوجود لحصولها بکنهها فیه وعدم حصول الوجود بالکنه فیه کما مر والذی
بالخارج تقدم الوجود علی المهیة اذ هو الواقع فیه بالذات فهو الاصل والمهیة تتحد معه اتحاد
الوصف بالعارض بهذا المعنی اللطیف الذی قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحکم علی مهیة ما بالامکان
انما هو بحسب فرض العقل ایاها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما بانها
خارج عن فرض العقل ایاها کذلک فهی ضروریة بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالوجوب
ولیت لها بحسب ذاتها صفة فی الصفات لا الضرورة ولا الامکان ولا غیرهما والفرق بین المعدوم
الممکن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفرض یحکم بان المعدوم الممکن لو انقلب من المهیة التقدیریة

الی مهیة حقیقیة مستقلة کان الامکان من اعتبارات تلک المهیة بخلاف المهیة التقدیریة الممتنعة فانها
وان صارت مهیة حقیقیة مستقلة بحسب الفرض المستحیل لم ینفک طباعها عن الامتناع ولم یصلح
الا ایاه لان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامکان او الامتناع کیف والمعدوم لیس بشیء فخ
من این جهة قبل جعل الوجود حتی یوضع اولویة الوجود او شیء من الاشیاء بالقیاس الیه فاما
تجویز کون نفس الشیء یکون لنفسه ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتی فلا یتصور من اشخاص التجسیم وامثالهم من
مریض النفس فقد ثبت ان الحکم بنفی الاولویة الذاتیة لعدالة ثبت علی ما قررنا من حال المهیة بشرط
سلامة الفطرة مستغن عن البیان والاشارة الی مثل هذا قال المعلم الثانی ابو نصر الفارابی فی بعض رسائله
بخصوص الحکم او حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ایجاد الشیء لنفسه وذلک فاحش واما تخصیصه
عدمه بنفسه وهو افحش وتوضیحه ان الاولویة ان نشأت عن الذات اما انها علة موجبة للوجود
فیکون الشیء علة لنفسه واما انها تقع الشیء المقتضی وموجب ولا باقتضاء وایجاب من الذات
وهو صحیح العدم لعدم خروجه عن حیز الامکان الذاتی بکونه ذا رجحان احد الطرفین ولیس تصلح
لعلیة العدم الا عدم علة الوجود ولیس هناک علة للوجود فاذن یکون الشیء بنفسه مصحح العدم
ثم علی تقدیر وجود الممکن بالرجحان یکون متصفا بالوجود ولیس عینه فذاته کانها مبدا رجحان
بکون الاتصاف بالوجود وکذلک علة الاتصاف بالوجود او انها بالعلة الا انها ترجیح المعلول
من کونه علة لاتصاف نفسه بالوجود یجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد سار العدم
جایز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحیث ان هذا البحث
انما الحاجة الیه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فلیس لقایل ان یقول
لعل شیئا من المهیات فی وجوده العلمی ای فی وجوده فی علم الباری تعالی اوار اسمه

فی بعض الاذهان العالیة یقتضی رجحان وجوده الخارجی علی ان الکلام فی الوجود الذهنی ومرتبة
اتصاف المهیة به بعینه کالکلام فی الوجود الخارجی فی ان المهیة لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود
لعدم کون المهیة مهیة الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولویة یقال لو کانت
فی صورة المهیة موجودة یلزم کون الشیء الواحد مفیدا الوجود لنفسه ومستفیدا عنه فیلزم
تقدمه بوجوده علی وجوده هدم اساس وان التمستن بعد انارة الحق من کوة الملکوت
علی قلبک شیئا زایدا مما یلمع من بعض الالفاظ الجزریة فی طریق البحث وهو ما ذکره الخطیب الرازی
فی شرحه لعیون الحکمة وتبعه الاخرون من ان ما یقتضی رجحان طرف فهو بعینه یقتضی مرجوحیة
الطرف الاخر للتضایف الواقع بینهما ومعیة المتضایفین فی رتبة التحقق ومرجوحیة الطرف الاخر
یستلزم امتناعه لاستحالة ترجیح المرجوح وامتناعه یستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غیر منته
الی حد الوجوب منته الیه فظهر الخلف ونقده انه اذا کان اقتضاء رجحان طرف بعینه علی سبیل
الاولویة کان استدعاء مرجوحیة الطرف المقابل ایضا علی سبیل الاولویة لمکان التضایف والمرجوحیة
المستلزمة لامتناع الوقوع انما هی المرجوحیة الوجوبیة لا ما هی علی سبیل الاولویة فلذلک ثبوتها
علی هذا الوجه لا یطرد الطرف الاخر ای راجحیة الطرف المرجوح بتة بل تجوز الالبقیة وبالجملة
فحال مرجوحیة الطرف المرجوح کحال نفس ذلک الطرف وحال راجحیة کحال نفس الطرف
المقابل له کما ان الوجود مرجح علی سبیل الاولویة والرجحان فکذا اولویة الاولویة وکما ان
العدم مرجوح علی سبیل الاولویة والرجحان فکذلک راجحیة المرجوحیة علی نهج الرجحان وهکذا
فی الطرفین وکما ان راجحیة طرف علی سبیل الرجحان لا یستدعی مرجوحیة الطرف الاخر علی سبیل
الرجحان فکذلک مرجوحیة الطرف الاخر کذلک لا یقتضی اصل وقوعه علی سبیل الرجحان

فکیف یقتضی الامتناع ثم لو فرض تسلیم ذلک فمن المبین ان مرجوحیة الطرف المرجوح انما
یستدعی امتناعه بالنظر الی الذات مع تقییدها بتلک المرجوحیة اعنی الذات المحیثة بالحیثیة
المذکورة لا الذات بما هی هی وهذا امتناع وصفی فیکون بالغیر ولا یستدعی الا وجوب الطرف
الراجح کذلک ای بالغیر لا بالذات فلیس فیه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذی هو
ممکن الانفکاک یکون ممکن الانفکاک فکیف ظنک بالوجوب الذی بازاء هذا الامتناع
وبهذا ینهدم سایر الاساسات التی ذکروها فی هذا المطلب وقلما یسلم فی الوجوه المذکورة من هذا الایراد
اوهام وجزافات من الناس من جوز کون بعض الممکنات ما وجوده اولی من عدمه
بالنظر الی ذاته لا علی وجه یخرج عن حیز الافتقار الی الغیر ولیدیه اثبات الصانع له لکونه
مع ذلک فی حدود الامکان بل علی وجه یستدعی اکثریة وقوع وجوده بایجاب العلة
وافاضة الجاعل اوا شد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض حسبه بالعکس مما ذکر ومنهم
من ظن هذه الاولویة فی طرف العدم فقط بالقیاس لا طائفة من الممکنات بخصوصها
ومنهم من ظنها بالقیاس الی الجمیع لکون العدم اسهل وقوعا والمتوکلون بهذه الاقاویل
کانوا من المنتسبین الی الفلسفة فیما تقدم من الزمان قبل نضج الحکمة واکمالها وعند طائفة
طائفة من اهل الکلام کل ما هو الواقع من الطرفین فهو اولی لنسهم تحقق الوجوب فیما سوی
الواجب وان کان بالغیر وربما توهم متوهم ان الموجودات السیالة کالاصوات
والازمنة والحرکات لا شک ان العدم اولی بها والا لجاز بقاؤها ولیصح الوجود
الفیض علیها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولویة فی جانب العدم فلیکن
جوازها فی جانب الوجود اولی وان العلة قد توجد ثم یتوقف اقتضاؤها معلولها علی تحقق

شرط او انضمام داع او اشتغال بانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول
والا لم يتميز حقه شي عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يمتنع عليها
الاقتضاء والاقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود القياسي بالنسبة
الى مهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما في
من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع
عنها ترمي الى العلو قسرا وكلا القولين زور واختلاق ففي الاول اشتباه من قوة الوجود وضعفه
ومن اولويته ولا اولويته بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شي درجة من الوجود تحديدا بها
ولبعض الاشياء حظ من الوجود آكد ولبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها
من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار
بل يمتنع بنحو نسبته وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لمهية ما فان ما بالقياس اليه ومعتبر
بحسب طبايع الامكان الذاتي انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص
منها لا يخرج الشي عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى
ذلك الشي وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار
ويختص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية
من الامر فمهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا نسبت الى وجودها التجددي
ونقيضها كان لها مجرد القابلية الممكنة من غير استدعاء طرف بعينه لا ايجابا ولا رجحانا وانما يختص الوجود
او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا نسبت الى الوجود الاجتماعي للاجزاء الحاصل لها
كان نسبتها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع التي لا يثبت صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع

نحو

نحو من الكون ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بسبب اخذ ما ليس بعلة علة
فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب تام
واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال
في مهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر
اعني الاستعدادي القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي
الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يقنع بالاحوال المصححة اياه الهوسات التي صدرت
من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا عوض
وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات
والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العاري عن
كثرة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في الكلام سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك
الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا
داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من تجاوز
لجداله بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طبايع البهيمة
من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم كله
غير قابل لتضييع العمر بالتبجح وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين
متوجهة نحوه بالقهر فنقول ليس وجوب صفة ما واستنادها بالقياس الى الذات
ينفي ان الذات عن الافتقار الى الغير وبطلان استنادها اليه بسبب تلك الصفة فلو فرض
كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا لكان انما العبرة ولو خذ فيما هو ممكن للذات

لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو المطلوب وسبيل آخر للحدوث
كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن
الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا
على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود
لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما
يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والمهية بحسب اخذهما من حيث
هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشي بحسب حال الطارئ بالفعل
والاتصاف به للمهية ولا للوجود الا من الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما
قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا متى عرضنا قولكم الطرفان المتساويان بالنسبة الى الذات
في رفع الضرورة عنها فامتنع الترجيح الا لمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين [illegible]
[illegible]
وقيام احتمال النقيض [illegible] فالظلم فيه ظاهر اولم يعلم ان التفاوت في الفطريات
كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطري والحدسي
كلا تناهي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والاذهنة وخصوصيات المفهومات والعقود
لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية في السلايق العقلية
في ادراك نظم الحقايق ونيل اسرارها كان السلايق الحسية السمعية في وزن الالفاظ ونغم
الاصوات فمحبة الوحدة في العقليات كمحبة الوحدة في السمعيات والتخالف كالتخالف وكان
من كملت ذاته الجوهرية عقله عن القصور والاختلال من الامراض النفسانية والاشتغال بالعمل من مباشرة
الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في [illegible] رجحان الشي على شريكه من كل الجهات الا بمنفصل

دل

ومن الجهل ترجيح الشي بلا مرجح يورثك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية بجناية ذاتية
وقحت من سوء قابليتها الاصلية وحسبان حبط افترقت ذاته الخبيثة في القوة العاقلة الالهية
والمدينة العاريقة السفلية **طامات ذميمة** المتكلمون ترجيح احد المتساويين بلا سبب جوزوا
في القول فرقة قالت ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من
دون مخصص يخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت انه لا مخصص الافعال بالاحكام المخصوصة
من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين الرغيفين
المتساويين لكن يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقولون يخص من الاحكام والاحوال
باحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشي لانه ياتي على فيه وفرقة يقول الذوات متساوية
باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات فهذه متشابهتهم
في الجدل ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان له في خلق
الكائنات اسبابا غائبة عن شعورنا لنا محجوبة عن اعين ابصارنا وان الجهل بالشي لا يستلزم نفيه
وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في ترجيحهم بنفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من
طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمتوغلين في عالم
الاتفاقيات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية
والاوضاع الفلكية والنسب الاتفاقية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله
سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاكمل واما الذي
لابد انه ذو قلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو

عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه
كلامه بعض العلماء بانه انما انكر العلة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو
معترف بان ما لا يجب لا يوجد بل مرّ منه هو وغيره الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها
بل لغيرها الغائية ويصح ان يقال ان وجود العالم الاتفاقي بمعنى انه لم يصر موجودا بنفسه كلا
او لفعل الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا
ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان مهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها
في الموجودية ظلال وعكوس للموجودات وانما تعلق الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل ماهية
لا بنفس تلك المهية وكذا العلة الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون المهيات فمهية
العالم انما تحققت بلا غاية ولا فاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر ارسطو عن
هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو بالعرض نظير الجهات التي ضمت الى المعلول الاول
البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا ريب لاحد ان الصادر من الواجب بالذات على
رأيهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير تلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير
انما صدر بالعرض بلا جاعل ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود
الاول تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم
ردّ على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهله وغفلته عن مقاصدهم او لغلظ حجبه لرياسة الخلق
في هذه الدار الفانية وطائفة ممن تأخر عنهم اغتروا بالظاهر اقتداء بهم واعتقدوا بالتقليد
لا بل اعتقادهم بالتقابل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع
هو البرهان اليقيني والكشف وان الاتفاقي لا يمكن منعه عن مجرد الالفاظ فان الاطلاقات

جاء

وطبايع اللغات مختلفة **عقود واختلالات** ان القائلين بالاتفاق متمسكان الاول ان
وجود الاشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه
والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذه الاثر في زمان الحصول او
اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني شرط والاستحالة في الاول بل تحقيق
شأن المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير
انفكاك احدهما عن صاحبه في الوجود وكل علة فانما تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من
حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل
ان تأثير العلة في حال الحصول لا الحاصل بنفس ذلك التأثير ولا لتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل
غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المرتبة الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان
التأثير في حال وجود الاثر وان اريد المرتبة الذاتية العقلية منهما نختار ان التأثير ليس في حال
وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تأثير العلة حالة الوجود في مهية المعلول من
حيثية لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست هي الا هي والعلة متأخر
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة
لها بحسب الخارج الواضح فتدبر فيه وللجدليين هاهنا كلمات حسنة وعن ان تأثير العلة في حال حدوث
الاثر وهي غير حال الوجود وحال العدم وربما اراد بعضهم مناوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة
والمعلول ومثّله بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني وليصدر من ذي الصوت من الآن الذي
عين الثاني ان التأثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول يحج لان ما تعلق بالغير
يلزم عدمه لعدم الغير وسلب المهية عن نفسها محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض

عدم ذلك التأثير فان قيل انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا بالجعل موصوفا
بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى ورفع بان نفي الانسان قضية ولابد
من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الثاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا
وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا
اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب يقتضي ثبوت
الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية فيعود القول بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او
اتصاف الاتصاف بالوجود وكذا الكلام في اتصاف الاتصاف حتى ينتهي الامر الى غير النهاية
ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف لكونهما
اعتباريين مصداقهما نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتأثير الغير
لكن نفس مرتبة الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها
وبين غيرها ككون الانسان انسانا او الانسان موجودا فالانسان انسان بذاته لكن نفسه من غيره
وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بالغير وجوبا مترتبا
على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته وكذا استحالة
جعله فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان لنفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان
تقول يجب لنفس الانسان وارتبط به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين
السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي
ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا
في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير

عند ارتفاع الغير واقاما يدل عليه كون كون الانسان انسانا

لا يدل على عدم كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اختاره الآن
المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يلوح عليه سطعا
من عالم المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي
كون تأثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر
مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل
في الانسان مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها
ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان
كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع يجب انتسابها الى السبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منقح الضبط لان الموصوفية
المترتبة على تأثير الفاعل يمكن ان يؤخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة
الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها الالتفات الا من
الطرفين بها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استوقف الالتفات اليها بان نفخت عما
هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت امرا مستقلا في نفسه بما بين الذات للطرفين فكانت
كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتأثير الجاعل فيها بحسب اية حيثية فيكون من الاحتمالات
المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يتمسك في ابطال
رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف
يمتنع اسناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علته وجه يستدعي التمايز بين الاعدام
وكونها هويات متعددة لبعضها علة وبعضها معلول من حيث التمايز ولا اولوية فلا علية ولا معلولية

فيراد بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضيف اليها معنى الوجود
والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج
فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر اخر وكان معنى تاثير العلة في وجود
مهية ما ليس ان يودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل ان
تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه دون مهية من غير تاثير والمهية منتسبة بصنع الوجود
منتفية بصنعه مادام الوجود على ما حققه من سلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا
ان لا تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي العرض لم يعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها
شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصوره وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسبب
بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الاثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة
على عدمه كما في البرهان الاني فالان علم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود
لا لذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا
بدون الفرض والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر اخبار حاصل
الملاحظة العقلية مجرد العلة وان كان نفيا محضا في ظرف العدم الا ان له حظا من الوجود بحسب
ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد
منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما باطلين
بحيث لا يخبر عنهما بوجه من الوجوه فهو متحقق عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن
فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تعميم المعلول
مجرد استتباع تصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز

بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا
لاخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا **خلاصة اجمالية**
ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس
في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم
الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى
العدولي الحقيقي فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد وهذا لا ينافي كون
الوجود اول الصوادر ومجعولها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية في نسبتها
الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الطبيعي عن الذي
يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة العلة اثبات المتحرك وجود
المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم
في نفس مهيته المتقررة متقدمة على كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب لذاته مع
كون الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون
الوجود متقدما في نفسه على المهية وحالاتها ومتاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب
تعقلها واعتبار ملاحظاتها **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم
الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فالحكم بان المنسوب بالذات
الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود

الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى الوجود
الحادث الى عدم سابق ووجود وعلمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون
الوجود بعد العدم من لوازم هويته ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه
فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا نقص غيره او افتقار
من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما
ان حاجة الممكنات الى علة وجوداتها من حيث اتصافها في ذاتها وماهية النسبة الى الوجود والعدم
والمستفاد انما هي العلة وصف الوجود واما وصف كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات
او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وفقرته بها من حيث كونه بذاته
وهويته وجودا ضعيفا التعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه ضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث
او القدم وما يلائم هذا ما وجد في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة
بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات التي هي من تلقاء
الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يتم الذات المفتقرة ذاتا متحيثة
كالاعجاز احديته المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا انقلب الحقايق عما هي عليه وهذا شبه
الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يحتاج به الى
فاعل لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه
والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق
بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار الوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين
الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم

اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل بمعنى ان لنفس الوجود المجعول وتاثير الجاعل انما
المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا الصيرورة ولا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق
الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها والقاء اي الحكم البقاء قد ربما يجعل وليس له
بحسب هويته واما النقائص والقصورات فهي لها من ذواتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان
نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب لبعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه
كان من جهة لا من جهتها فالذات الاحدية لا يزال لغني ذاتها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة
ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود
لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة
العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في البقاء حتى صرح بعض
من بلواء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارئ تعالى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود
العالم بعد تحققه بالحدوث بجهالته وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي
مع معلولها وجودا وعدما كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة
النار الفائضة من جوهرها على صورتها على ما حولها من الاجسام التي تقبل وكذا الفيض من الماء الرطوبة
والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وكذا الفيض
من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا ينفك عن
وكذلك فيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال الفيض
منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام معلولة لافاضة الحيوة عليه من النفس

باقيا فاذا فيه مسلوبة لقول القوة تحقق ولهذا السبب ارتكب وكذلك نسبة كل علة ذاتية
مع معلولها وتحرير ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبنا للبيت والخياط للثوب مغالطة
نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بحقيقة علة والباري اجل
من ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما نحوه بل فعله الصنع والابداع والانشاء الوجود والكون
وليس الابداع والانشاء تركيبا ولا تأليفا بل تأييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال
في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والاخر يشبه
التركيب فلا يبطل هذا المثل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام
واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام من المتكلم
فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان
البحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله
مددا من بحر الهيوليات الفلكية تنبيه لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من
بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره
لم يوجد لما تحقق ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم
فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب المرجح
ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد
الوجوب غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده ليس
اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين لاحد التخصيص ما بعد ما دون
الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الطرفين فيحتاج المعلول الى سا

التام

الى تمام شئ جنبة ثالث مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه
جواز الطرفين ولم يبلغ الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات
غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب
الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين
بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية
واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون ان تفيد تعيينا لاحد
الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فظهر ان المفروض متحيل من غير ان يستعان
في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يحصل جهة لعدد
بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشئ غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب
منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ اثبات [illegible] القوى واعدام الملكات فلما تبين
ان وجوب الشئ قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره
بل وجوده قاهر على عدمه ورحمته السابقة على غضبه كما ستقف على ذلك في مباحث القوة والفعل
وبالجملة فقد صح اذن ان كل جهة ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره
ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فلكل علة وجوب
العلية وكل معلول وجوب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية
فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه
كما سنبين ان شاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين
ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح

التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة لذلك
الطرف لعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية باحد
الوصفين من جهة اتصافه به على الاعتبار المحقق فان كل شئ يجب وجوده للموصوف حين اتصافه
بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع
اللاحق بالعكس الى النقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه
يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر منه
لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي هي بحسبه على طباع
الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك
الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود مهما كان
او العدم ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود معه يستلزم
جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالته وكذلك الامكان واستحالته بنقيض استحالة العدم المساوق
لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشئ حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه
ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير كذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس
الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن ماهيته واما اذا اريد وجوده فالامران
من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على تقدير
المذكور انما هي الماهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع الماهية ومفهوم
الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك
عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان مصداق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود

من قبيل

صح

من قبيل ذاتيات الشئ وعليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست
نسبة الشئ الى نفسه بالامكان بل بالوجوب بعينه لوجود الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها
بجاعلها لم يبق لها عين ووجدت اصلا بخلاف الماهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة هي بحد ذاتها
ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي وارتباطي انما يخرج عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن
ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية
المقيدة بالوصف دخلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتا
ما فان نسبة طرفه الاخر الى الماهية من حيث هي كان ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت بعينه وان نسب
الى نفس ذلك الطرف او الى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك الماهية
بل بحسب قيدها وتقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين
وبالذات على ثانيهما **وهم وتنبيه** ربما توهم متوهم ان ذات الممكن المأخوذ مع الوجود يمتنع له العدم
امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير
فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان ينبه بما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة في
ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام
كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير
فان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما تكون لعلة تأثير الفاعل اياها ومن ههنا
وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجب المفروض انما هو بالغير لا بالذات وكذا
الامتناع في المركب من المتناقضين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس بواجب
ولا ممتنع بل ما دام كونه مجموعا وما اخفى ما اعتذر بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة

مع الوجدان ان هذا المجموع امر اعتباری لکون الوجود عنده اعتباریا فمجموع الذات مع القید لایکون
الا من الاعتبارات العقلیة فکیف یکون معروض الوجوب وذهل عن ان احدا لا یروم ان نفس
مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما یحکی عنه ویطابقه له الوجوب اللاحق بل انما یرام الان مطابق
هذا المفهوم فی نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حیث کونها موجودة له الوجود والوجوب
اعنی ما اذا عبر عنه العقل حیث المهیة بالوجود والوجوب سواء کان للوجود صورة فی الخارج
کما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الکرام دام ظله العالی مسلک اخر فی هذا المقام تحقیقه
انه کلما امتنع طرف العدم مثلا حین الوجود علی الذات یجب ان یجب للذات لا مطلقا بل حین
الوجود وهو اخص من الوجود حین الوجود ومن العدم زمانا فی الازال والاباد فلا یلزم من ضرورة
هذا الاخص ضرورة هذا الاخص بل یمکن تحققه فی ضمن العدم فی جمیع الازمنة والاوقات فاذن
لحوق وجوب الوجود حین الوجود بسبب الغیر ویمکن الانسلاب فی نفسه ویجب ذات الممکن ذاته
فعلم ان هذا الکلام علی تقدیر تمامه انما یجدی لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما
اذا قیل ان المهیة المحیثة بالوجود یجب لها الوجود وجوب الجزء للکل ووجوب العلة للمعلول
باعتبار کونه معلولا فان الممکن الموجود بکونه صادرا عن الجاعل سواء کان حیثیة الوجود او حیثیة التقیید
والجزئیة او حیثیة التعلیل والشرطیة لا بد له من الوجود ولا یتصور الانفکاک عنه وکل ما کان کذلک کانت ضرورته
ذاتیة وکذا الحال فی الممکن الموصوف بکونه صادرا عن الجاعل یجب له وجود الجاعل من حیث کونه صادرا عنه
ولهذا لا یتصور انفکاک العالم من حیث انه صنع الباری عن الباری فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم
للشیء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالی قال مخاطبا لموسی بن عمران علی نبینا وعلیه السلام یا موسی
انا بدک اللازم فالمصیر الی ما حققناه ویعرض من یتصدی لحکومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبیه

بابطال الحال بمجرد القیل والقال کمن یتصدی لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات
القتال قال فی تالیف سماه تهافت الفلاسفة ان قیاس الطرف الاخر الی الممکن له
اعتبارات احدها ان یقاس الی ذات الممکن من حیث هی مع قطع النظر عن الواقع فیها وبهذا
الاعتبار یکون ممکنا لها فی ذلک الوقت بل فی جمیع الاوقات وثانیها ان یقاس الیها بعد
تقییدها بالطرف الواقع علی ان یکون قیدا لا جزءا وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس
الذات المقیدة بذلک الطرف من حیث هی من غیر ان یکون للتقیید دخل فیما ثبت له الطرف
الاخر یکون ممکنا لها دائما ومنعا لها بالغیر فی ذلک الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حیث هی
بل من حیث تقییدها بذلک الطرف فقد یکون الطرف الاخر ممکنا بل واقعا وقد یکون ممتنعا بالذات
مثلا اذا اعتبر الممکن الموجود من حیث انه موجود فالعدم ممکن له بل واقع بل واجب ولا یلزم من ج
اجتماع النقیضین لان الموصوف باحدهما الذات من حیث هی وبالاخر الذات من حیث التقیید
واذا اعتبر الممکن المعدوم من حیث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان یقاس الیها مع
تقییدها بحیث یکون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر وینافی فیه النقیضان المذکوران
فی الثانی ولزوم توهم اجتماع النقیضین ههنا ابعد فقد حصل من ذلک ان ما وقع بهذه الاعتبارات
بالقیاس الیه فی الاعتبارین الاولین ممکن بالذات وفی الاخیر ممتنع بالذات انتهی ما ذکره
وفساده یظهر بالتدبر فیما اسلفنا بیانه من ان الکلام لیس فی امتناع احد الطرفین بالقیاس
الی الطرف الاخر بحسب تعقیله الذهنی من دون محاذاته لما هو الواقع کما یتادی کلام هذا القائل بل
المنظور الیه فی الطرف الاخر نحو وقوعه فی نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت
علی الوجه الثانی او علی الوجه الثالث یستحیل عدمه فی الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفین هو بعینه

یتادی کلام

المقیس الیه الطرف الاخر ویحکم بامتناع لحوق ذلک الطرف به امتناعا ذاتیا ولیس المراد
من التحیث باحد الطرفین فی الاعتبار الثالث ان یوخذ مفهوم التحیث ویضم الی اصل الذات حتی
یحصل منه مرکب اعتباری ویحکم بوجوب عدمه وفیل بتعدد موضوع المتقابلین فالمراد من الذات
المتلبس باحدی الطرفین کالوجود مثلا هو اعتبار تلک الذات علی وجه یکون مصداقا لما یعبر
ویحکی عنه العقل بهذا المفهوم الذهنی الذی هو مفهوم التحیث بهذا الطرف ولا شبهة فی ان الذات
الماخوذة علی هذا الوجه الذی یمکن الحکایة عنها بحسب بما ذکر یمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات
ولا شبهة ایضا ان لیس فی تلک الذات المحکی عنها بما ذکرناه ترکیب بحسب الواقع الا فی اعتبار
الذهن حتی یختلف موضوع الطرفین فیثبت الامتناع الذاتی للطرف الاخر ومن امتناعه
الذاتی یلزم الوجوب الذاتی لمقابله علی ان ما تخیل هذا القائل لا یجدی فی نفس الوجود الذی هو
بعینه جهة الوجوب اللاحق فی کل شیء وهو بعینه ذات موجودة کما قررناه بمجرد النفسه یتخیل الی موضوع
وصفه هو احد المتقابلین فی قولنا الوجود ثابت فی یمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا یحس الا
فیما استشناه فی هذا المقام من الفرق بین الوجوبین اللازم منهما غیر محذور وهو الوجوب المقید
بدوام ذات المفروض والمحذور منهما غیر لازم وهو الوجوب المطلق الازلی | کل ممکن جهة الوجود والوجوب
بغیره فی وقت من الاوقات فانه کما یمتنع عدمه فی ذلک الوقت کذلک یمتنع عدمه
فی مطلق نفس الامر ای ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقییده بالاوقات المباینة لذلک الوقت
لان ارتفاعه عن الواقع انما یتحقق بارتفاعه عن جمیع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنی جواز
العدم للممکن الموجود فی وقت جوازه بالنظر الی مهیته لا بالنظر الی الواقع **فصل** فی ان الممکن
قد یکون له امکانان وقد لا یکون ان بعض الممکنات مما لا یابی بمجرد ذاته ان یفیض من جود
المبدا الاعلی بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محة یفیض عن المبدا الجواد بلا تراخ

ومهلة ولا یسبق عدم زمانی واستعداد جسمانی لصلوح ذاته وصحة طباعه للحصول والکون وهذا الممکن
لا یکون له الا نحو واحد من الکون ولا محة نوعه منحصر فی شخصه اذ للحصولات المتکثرة والتشخصات المتعددة
لمعنی واحد نوعی انما یلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقیقته فان کان مقتضی الذات
داخلا کان او خارجا لا یختلف ولا یتخلف ولا مجال لتعدد التشخصات فی تکثر الحصولات وبعضها مما لا یکفی
ذاته ومقوماته الذاتیة فی قبول الوجود من دون الاستعانة باسباب القابلیة وشروط غیر ذاتیة بل لیس
فی ذاته الا قوة محضة من غیر ان یصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضیاف تلک الشروط والمعدات
الی ما یقبل قوة وجوده وهو المسمی بالمادة یتهیا لقبول الوجود ویصیر قریب المناسبة الی فاعله بعد
ما کان بعید المناسبة منه فلا محة ینضم الی امکانه الذاتی امکان اخر متفاوت الوقوع له مادة
حاملة ذات تغیر وزمان هو کمیة لتغیرها وانتقالها من حالة الی حالة حتی انتهت الی مواصلة
ما بین القوة القابلة والقوة الفاعلة لیحصل من اجتماعهما ما یتولد من ازدواجهما شیء من الموالید
الوجودیة ولما تحقق وتبین ان الممکنات مستندة فی وجودها الی المبدا الواجب الوجود والقیومیة
لکونه افضل من جمیع جهات الوجود والایجاد وکلما کان کذلک استحال ان یکون بالجادة وفیضه لبعض
القوابل والمستعدات دون بعض بل یجب ان یکون عام الفیض فلا بد ان یکون اختلاف الفیض
لاجل اختلاف امکانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممکنات طرا امکانا فی انفسها وماهیاتها
فان کان ذلک کافیا فی فیضان الوجود عن الواجب بالذات علیها وجب ان یکون موجودة بلا مهلة
لان الفیض عام والجود تام وان لا یختص وجود شیء منها بحین دون حین والوجود بخلاف ذلک
لمکان الحوادث الزمانیة وان لم یکن ذلک الامکان الاصلی کافیا بل لا بد من حصول شروط اخر
حتی یستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشیء امکانان فقد ثبت ان البعض

تحقیق لوازم الذات

الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات وبعض
مهياتها حاصل له وانما يختلف بالنظر لبعض المهيات لقصور امكانه الذاتي في الصلاحية لقبول افاضة
الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده استعدادا زمانيا به يستعد
لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل
وبحسبه يكون لمهية واحدة احكام غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية لمحل
قابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب
الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول انغلق باب الافاضة
والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة
فيما بعد انشاء الله وليس غرضنا في هذه الاحكام حصر ما ذهب اليه المشهور من اهل الشريعة وقد عبر عما يراه
المشهور من اهل الشريعة الحكمة القويمة انما النزاع في الحكم بقدم الحوادث الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية
فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن عددها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث الابداعية
سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا علاقة لها بالانفعال ولا التجدد لا بتغيرها المسبوقة بالزمان
والمكان بل من فاعلية الحركات سواء كانت محركات او متوقفات والباري جل فوق الجميع هو
الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله
بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية
كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما الفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما والنقائص
من اللوازم الغير المجعولة اللاحقة في الممكنات لاجل مراتب قصوراتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي
ولمخالطة الانوار وجوداتها الضعيفة لشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن منبع

النور

النور الاعلى القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول بتضاعف الامكانات
وبتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا ونقصا واستنارة واكتنافا وقد سبق ان نسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى النقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو خلي ونفسه ليس شيئا ومن حيث
مهيته صار واجب الوجود مثاله الاحراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء
القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فيتحقق ويتبين
ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجالب الفعلية والوجود هو القرب منه وان الامكان
جهة الانفصال وعدم التعلق ومناط الهلاك والاضمحلال فالوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط
البهجة والاتمام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والخلل والفساد اعظم واذا وقعت
حيات العدم وشدت لبعض مراتب الاحتمال تحقق لبعض شرائط الكون وارتفاع لبعض لوازم البلوغ
الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في حصول الطرف الخارجي كما
ان الامكان الذاتي هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك في اي نحو من الظروف
ومواد عالم الظلمة والنقصان من الامكان الذي هو من احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى
بغير جهة كونها قوة وامكانا للشيء فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية بالقوة لكن
بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو بقوة انسانية تام المنوية بخلاف الذاتي الذي هو
امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلي ولان المتقوم عليه في الامكان الاستعدادي هو امر مبهم
وصورة ناقصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم
انما يتعين بالتشخص من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي
يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو كحال المهية في مرتبة بطلان

نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب ذاتها قبل وجودها الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوده في نفس
الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول لعلة خارجة بخلاف
امكانه الاستعدادي الذي بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين يشتد فيما يقرب الى
الملكة من القوة والفاقة والشر وان الامكان الذاتي منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان
الهيولى التي هي منبع جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان
فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه كاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد
المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يكمل الاستعداد
التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبعاث بعض الموانع والاضداد
وينقطع استمراره باشتداده بحصول الشيء بالفعل وبالطرد لبعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان
على المعنيين بضرب من الاشتراك الاصطلاحي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف
وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية
حاصلة لمحلها ومعدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات فيه كالصورة والعرض
او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الذاتي لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف
الى الموضوع يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي
بما هو امكان ووقوعي للشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان
المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التي تحدث
لسببها فيها النطفة اذا اعتبر بما انه كان كيفية مزاجية واذا نسبت الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها

وكذ

وكذا كثرة الدرر صفة الدار فاذا صيغت في الذهن الى عدد ما يعده من الاشخاص كان امكانا له وتتميم
في تحقيقه ما هو الحق الصريح في فصل القوة والفعل ان شاء الله العليم الفعال **فصل** في بعض احكام
الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب لغاية مجده وعلوه وشدة
نوريته ووجوبه وجلاله وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات
لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل
شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لعرائه من صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من
الشيئية حتى ينال اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات
من البرهان على سبيل الفرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بضرب من
الشبه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير فكذلك الممتنع بالذات
لا يكون ممتنعا بالغير بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته ولغيره او بذاته فقط
او لغيره فقط فلا يكون له ايضا لامر واحد امتناعان لذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير
من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع البتة من جهة ما يستلزم
الممتنع وان كان من جهة اخرى امكانية لكن ليس استلزام الممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون
الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي يرجع الى كون الشيء غير نفسه
مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلاقة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار
علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء الواجب بالذات فانه ليس
من جهة مهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجهه الامكاني وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين
الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع

بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل
متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لاجله ممكن بالذات كما مر وبهذا افترق الشرطي
اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا وفرضا على تقدير صدق
المقدم وضعا وفرضا للعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل
بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما شاع عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند
فرض امر مستحيل ليتوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي ان يقول ان
مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم النقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يلزم منه المحال الاخر
واتضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلقا سببيا
وسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة
لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزوميته واذا لم تتحقق تلك العلاقة بينهما فاما
ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بالاتصال بينهما راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال
الاتفاقي من غير لزوم وتناف واثبتين لعدم العلاقة بينهما اصلا فيصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو
التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط
الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين   في ان الممتنع والمعدوم كيف
يعلم كل ما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذا كل
معلوم موجود وبعكس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا
كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم اجتماع

النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه
وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال ليس لله تعالى شيء
نسبته اليه نسبة السواد الى البياض والا لما نسبته اليه نسبة المندرج مع الجنس تحت نوع او
جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس له
ضد او مماثل او مجانس وما يجري مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم
اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل
السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول
غير حاصل بين السواد والبياض والحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة
الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام واقول
ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك
الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا يحكم عليه احكاما مناسبة لها ولحقيقتها بالايجابية على سبيل
البتات الغير البتية فمفهومات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل واحاد
من الثبوت تصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها بعينه
متنع لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان الامور الباطلة الصرفة مناط لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار
الحيثية يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا
يندفع الشبهة المذكورة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات
على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع الوضعي فان مفهوم شريك الباري

والمجهول المطلق يصدق على نفسه بالحمل الاولي ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط
صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود   في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا اخر واعلم
ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا اخر اي
محالا كان لو علموا انه لا يصح كليه اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت
الا لعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل تفرقهما الى ان يثبتها
وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها
واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الجسمية
قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة
بينهما طبيعية ولهذا تمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية
بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما جاز عند العقل ان يكون بين المحالين
على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بسببها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا فلا البتة فاذا
المحال قد يستلزم محالا اخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام
تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور
يستلزم التسلسل وقد يستلزم نقيضه اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة
المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية
الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراك الكليات
على تقدير المجازية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواجب لا يستلزم
المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم

فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة التنافي
واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة
اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل احتمال التجويز لا الحكم البتي من
العقل او الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات
والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذا لا يصدق الحكم
البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز
اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة
والظن انها قد يتحقق مع المنافاة فاذا تحقق الحكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متضادان بينه
وربما يثبت بان اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب
ارتفاع الاخر ولا يخفى ما فيه فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر يستلزم ارتفاع الاخر
لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير يستلزم تحقق الاخر لا
ارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما   ومن هناك يتخيل بان هناك احد فيقول
ان اللزوميات لا تنتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا
كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة
في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا
والحل ان الوسط ان وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر ارتفعت النتيجة منه والا فلم يكن
الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع
فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع

فاذا الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان
في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة فبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احد المقدمتين على وجه
وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفاء نقضا
على الشكل الاول من القرونيين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا
مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية
لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقترنا في اللزومية وان اخذت
لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا
والزوجية ليست لازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية
الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية لذات الاثنين
فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق اللزومية وحق الدفع
ما ذكر في الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لكذب اللزوم وكما يصدق الصغرى يصدق
النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين فرد لا بد ان يلزم انه زوج ايضا والا لم يلزم ان الاثنين
زوج بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في المسلك في الاصابة والضعف في الاول
فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع
الممكنة الاقتران على فرض المقدم ليس يجب ان يكون اشياء منافية غير منافية في نفس الامر وان اريد
ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين
وعدديته صارت متحققة بحسب فرض ما وتسليم فاذن زوجية الاثنين ليست ملازمة لعدديته

دكلما كان عددا

فرد

على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم — في كون الكلي زائدا
على مهيته عقلا زيادة وجود الكل على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده
الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض بموضوعاتها حتى يلزم للمهية سوى وجودها وجود آخر بل معنى كون المهية
الامكانية تصوره وجوده مشتملا على معنى غير حقيقة الوجود منتزع منه محمول عليه منبعث عن امكانه ونقصه كالمتكاثرات
التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم
من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم
والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها
عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى
نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لان ثبوت الشيء للشيء لا يحتاج ومنها
صحة السلب اي يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها
عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود بمعنى واحد في الانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك
في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني
لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة
الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب
لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم
المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة لا يدل شيء منها الا على
ان المفهوم من المهية مع ان المعلوم منه لا يلزم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة اولا ترى ان صفات
المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم ومتحدة بحسب الذات والمشتملات حيثية الذات

من الوجوه الخمسة

بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته
خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث تبين ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري الحاصل من الامور
العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحادا لا محيد عنه مع المفهوم الاعتباري لكان اما عارض
المهية بحسب المفهوم او جزء منها وكلاهما باطل وقد بين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها
ولغير ذلك من الوجوه المذكورة ونزيد عليها قائلا في الابطال قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء
وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر
وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون لشيء آخر فكون
المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما
بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وبطلان التسلسل فيها
بالبراهين واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة بها انما يكون لاشتمالها على وجود عارض
يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا **طريق آخر** لو قام الوجود بالمهية فالمهية
الموصوفة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هي هي
لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل كما ان قيام
البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل
قائم بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجه ما لا سابق عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه
الجهة بل كالموضوعات هذه الجهة يكون من لوازمها الاعتبارية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم

من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا
سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع ثبوت البياض للجسم بل فرع
وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت
الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة
زائدة للشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين
بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظه منفي آخر له
اتصاف ناعت بالمهية لا كما في الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود
تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلزم
ذلك بجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها
مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل
من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار
الشيء غير اعتبار عدمه فلتصف العقل المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة بحسبها ثم ان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع
لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون
عوارض المهية **وهم ودفع** وما يقال انا نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة
الى الوجود الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم يمكن في الوجود شيء اصلا ولو سلم وتنزلنا عن
وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون
المهية وجودا خاصا لم يعرض لها الوجود في الذهن ولا يذهل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده

بوجه وهو كونها في الذهن كما لو فرض
لها في الخارج وهو كونها في الخارج
فحصل الذهول عن وجودها في الذهن

كالوجود العرضي العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله هو ان الماهيات كلها وجودات خاصة ولعدم ظهور نور الوجود بكمالاته ليظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في اذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق بحسب الاستعداد الاول الحاصلة في الطريق الانعكاس من المبادي العالية او الظهور نور الوجود في العقد العقليا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته يحجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير **تفصيل مقال لتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء باذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الوجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كسائر الكمالات في الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما ان وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا

الحجاب

ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى اخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فيلزم تركيبه ولو عقلا او يكون احدهما فيلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء حقيقة من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتبار محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن عبر عنها بالوجود المضاف الى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من المتأخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن وبهذا انتزاع المحمول في الممكن

ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما الوجود زائد فيتسلسل او الوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود وللوجود نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل الماهية فيكون مستقلا ويمتنع الاضافة اليها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجودا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات المختلفة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس موجودان انه منتسبان الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه كما ان الماء ... لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي يرجع عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ لا متصفا به بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا ينافي كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وتأمل المعقول وتامله قد يختلف بالقياس الى الامور ولنسبوا هذا المذهب الى اذواق

المتالهين من الحكماء وقد صرح المحقق فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب اشراق الانوار وهو ان الوجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا او عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لائح له اولا على كون النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتي على هذه البسائط فالعقول اولى بذلك ومراده ان العقول علل النفوس على التجرد وهي اقرب في رتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع وورائها الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف ممكن بالامكان العام للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا انفصالا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال من تحول النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الالهي انما كان واجبا لكونه غير مقارن للماهية اذ لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن ماهية فهو واجب فلو كانت النفوس مباينتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شارك الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام

والكمال لانه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعده وسايط
كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمسي اشد من النور الشعاعي الذي
هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري
وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول ان تفاوت الكمال
والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفوس
هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الجد
الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان لا يوجد منه لاستحالته وجه واحد
فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض فلا اشد ولا اضعف
فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما
لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة اما الاول فهو انا
لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم
كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا للماهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص
لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يتصور هذا موجها في المتواطي لا المشكك
واما الثاني فبان نقول لما عرف في مذهب جمهور المشائين تجرد الوجود عن الماهية في الواجب ومقارنته
لها في الممكن اي مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن الماهية وجب ان يكون كل وجود
مجردا وهو خلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها
وهو خلاف ما التزمتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة
فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم هناك

وان كان مدعاهم هناك ان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطي بل بالتشكيك فقد وضح
ههنا ايضا بحث وتحقيق الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة
نوعية ولا جنسا للماهية وكذا اجزاؤها ويمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل
انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما لمختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهية وعند الشيخ
حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه احسن غير جهة التشكيك
وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءا لشيء منها
واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك
واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار
فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب
استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المخالفة شدة
وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل
قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا وارد كما ذكره في كتبه ولما كان
نسبة الوجود الاشراقي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية
المصدرية الى الحيوان حيث ان المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية
اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لا مانع من اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة
وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المخالفة بلا جهة جامعة تكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر
هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وان كانت
متفقة النوع والاصل في جميع المراتب المتفقة لا تعين زايد على انفسها ووجوداتها بل الامتياز

بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر
ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او
مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود
وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية
التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج
الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان
العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا
فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع
عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه
انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الماهية مثل الشيئية والعلية والعالمية
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم ليكن
وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها
في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين

على انه اظهر الاشياء واوضحها عند العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي
لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود
ما هو موجود كلي والوجودات افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها الازلية
على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذواتها عنها وحقيقة الوجود ليس كلية ولا جزئية
ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا غاية ما يعرفه الا الراسخون
في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم
الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس
واتباعه بالشوق الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله
المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحصله عن الوجود والحق عندي كما
ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معه في
الواقع واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ
لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيطا متشخصا ولا ماهية كلية له تحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا
ولا جزئيا بل الوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجود
العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول فيه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل
انه موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس
بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات
الخاصة نفس الماهيات او زايدة عليها والحق انها نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب

ولما ماج بحر الليل بيني وبينكم وقد حدثت ذكراً
اراد لقاءكم انسان عيني فحال له المنام عليه جسراً

بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على التسواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقياً او انتزاعياً معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط غير دخول المبدأ فيه وليس لمبدأ تحقق لا عيناً ولا ذهناً ولا قيام بالموصوف لا حقيقة ولا مجازاً بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه لفائدة عرشية قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو وجود غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنذكر الكشف وانه مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما الجهة بهذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجوداً بمعنى ان له وجوداً زائداً فضلاً عن ان يكون في موضوع مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لحقيقة في ذاته مع عدم اعتبار المعتبرين اياه فضلاً عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امراً عقلياً وكون ما ينتزع عنها من الوجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك ومن هو اسم الاشياء بحسب شئوناته واتباطه على الماهيات تحتوى

لمفهوم العدم

لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان اخرى او كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققاً وانية حتى قيل فيه انه بديهي وجفي من جميع الاشياء حقيقة وكنهاً حتى قيل فيه انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالوجدانية وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عايدة الى العدم الغير راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلاً خارجاً وعقلاً بساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بخلقه ويتجلى له في صور جملة الصور بتلك الكمالات فيصير بالعالم المذكورات التي تهالك وجودات خاصة كل مال من الوجودات الخاصة مستهلكة في وجه قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما يشير برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء اخفاءه فيها مع اظهاره اياها واعدامها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالته

كما قال

تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي آخر تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب كما ان وجوده تعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولاً في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدة الحقيقة وكمالاته السرمدية على ما يجلي بيانه ان شاء الله المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يتوط به وفيه فصول فصل في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفق السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً وظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية وانا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها ننبهك مقدمتين الاولى هي ان للممكنات كما علمت ماهية ووجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من الضروريين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولاً وبالذات ليس الا نحواً من انحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد عرفت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون للماهية وجود ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور والطوارئ ما يكون لحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكان الجوهر نحو وجد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه

مفارقاً عن المادة بريئاً عن الكون والفساد والتغير فعالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من ذينك الوجودين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً وساكناً كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالاً فيه وصفاً له بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري جل اسمه حصول الشيء حصولها لنفسها او لقابلها كما سيعلم من مباحث العلم وليس قيامها به قياماً حلولياً ناعتياً وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالميته والمجرد بها سواء كانت قائمة به اولاً ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورته وذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء قابلاً لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول الغير او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق تشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والانسان

في الغير نفس حصولها لام

وذلك لان الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية
مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا من المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا
وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات
وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة
بمملكة باريها يخلق ما تشاء وتختار لما تريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم
القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول
ذات وسائط بينها وبين باريها وكثرة الوسائط بين الشيء وبين ينبوع الوجود يوجب وهن قوته
وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والاثار الخاصة يكون في غاية
ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للموجودات
الخارجية الصادرة عن الباري وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الاثار
المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من
اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون
على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه
الاثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك
الاخر المترتب عليه الاثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل
محي الدين العربي الاندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة
خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له
وجود في خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته فمتى طرأ

على العارف

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات
وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصورة يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما
او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع
الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا
في الخصوص وقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه المسئلة
اخبرت عنها انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدة
فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب
الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه
الا من كان قرآنا في نفسه لان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده
تاييدا عظيما ولنعم ما اعانه قوته مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله

فصل في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق
الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه
الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين
والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة
فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان
يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم اما ان يكون
مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية لتطابقها صورته الذهنية
والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة

مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له
محاكاة عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي
الذي لا يترتب به عليها اثرها المختصة بها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم
لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة مطابقة للمعدوم اولا ولا يلزم شيء من المحذورين
اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى
ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقول العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال له
في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم
غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان
له وجود لطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل
هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات
التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو هو معدوم مطلق فيلزم
من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي الناقص
اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور اصلا وهذا بالحقيقة
راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك تحقيقه ودفعه ان شاء الله الطريقة الثانية
انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا يقتصر
في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر
وكل مثلث فان زواياه الثلاث متساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه
كما يصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا اخر هو

الوجود

الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا
ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طائر ان كلما هو فرد للعنقاء وكوب
التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي حقيقية
موضوعاتها مقدرة الوجود معناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد متصفا
صدق عليه محمول كذا والحكم لهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون هو وجودا
الخارجي فلم يثبت وجود افراد المثلث لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير
المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث
كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما لم يقدر على مدارك المتاخرين ان
الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسالك
التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه
يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها
وجود عيني والا فلا معنى لقول ان الطبائع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان
بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه شخصي حتى يكون
الحكم في قولنا كل انسان كذا على ان موجود بوجود جزئي متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك
بين الكثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج قيل كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل
الموجود الذهني ايضا لا يقبل اشتراكه مع ذلك التعين ثم ان الوجود لا يوجب الابهام
من حيث ذاته فغايته الامر ان العقل ان يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز
ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني

لابد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار
تحققه فيه وتحقيق ذلك على ما يجيء انشاء الله التوزير الثالث انا قد تصورنا شخصا كان موجودا
وحكم عليه بحكم خارجي كما ان يحكم على جسم قد فرض انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته
الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال
بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه
الخارجي وهيئته العينية يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها
الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب الحق ان
المحمول الخارجي العيني كالموجود له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع الذهني
لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية
حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه
لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه انطباق
الحكاية **الطريقة الثالثة** ان يتيسر لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها المختلفة
او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث
جاز ان يحمل على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لنا ان ينتزع من
اشخاص الانسان المعروفة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي
ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على الكاتبين والحمير مجامعا لكل من تعيناتها
مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومعارضاتها فهذا المعنى لا يوجد الا في الخارج واحدا
والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها

المادية

المنافية لوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا
الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند
المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة للحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها
وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات المفهوم الكلي والنوع والجنس
من الحقائق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي يسمونها عندهم
بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رأيهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة
هي بعينها معارضة للعوارض التي تتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي
مع كل من العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متميزة بنفسها واذا انعدم
شخص من تلك الاشخاص فقد فارقتها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما عن تلك
الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد معارضتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة
معترضة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى لا يسير مع اعراض كل شخص الانسانية فذلك الشخص
وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها
في نحو آخر من الوجود اعني الوجود الذهني قلنا هذا اشارة وقع لبعض من شاء الغفلة عن رعاية
الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية
ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي
او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا
مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالعلوم فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم
وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب.

وليس مرادنا بمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين
ونحضره عند العقل كليا ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كليا من حيث انه معلوم كلي ليس
في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا **ومن الاستبصارات** في هذا الباب انا نتصور
الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت
فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب **ومن**
الوثبات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على
فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا اصلا ولو كان له تحقق
عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة
منه وهو المعني بالوجود الذهني **ومما ينبهك** على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية
الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها
المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك للمشتهى اللطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للمخوف كيف
لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن للصورة حيث تريد بها دخولها في الثبوت لما كانت سببا للتحريك
الانفعالي وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج
الجسماني فحرك بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت
المادة وبعض النفوس قد يبلغ من القوة والشرف الى حيث يتقوم بتصوراته وجودا وظهورا
حتى تقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المرض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر حتى
يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها النفوس ابناء النوع كل ذلك بامداد
علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبائع غايات

شنع فيها كثيرا على رجل عزيز المكان كبير الشأن صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود
الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة
المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها هو امر موجود فيها قائلا هل يبلغ من عقل الانسان ان
يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون
ان الاشخاص يشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال
لفظ الواحد في هذا الموضع حتى ادى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي
بصفة الوحدة والكلية واقع في الاعيان وهو فاسد لان المعنى الواحد والمشترك والكلي
والعام والنوع والجنس لا غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات
فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجود في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث
نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد عرض العموم لاخذها في نحو من
اللحوق بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة
كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات
مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص
عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية
باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت
كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك
ولا يطلق على كثيرين والمطلق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي موجودة في
الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متشخصا

وليس مع

في فاعليها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات شكو من الوجود الخير الغير لزم ان
يكون تلك الطبايع ذوات ادراك مشاعر بنتايج افاعليها ونهاية حركاتها
مع كونها جمادية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة الزاما عليهم حيث ذهبوا
الى ان الطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة لعليتها
لفاعلية الفاعل فاستشكاله بما يتبعه عن التوصل اليه في فعله واجاب عنه المحقق في كتاب
الاشارات بالزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في فاعليها غاية ما في الباب ان يكون
شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اناث النخل وميلانها الى الصوب لبعض ذكرانها وان كان على
خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذلك مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب
الماء في الانهار ولكونها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه
لسترها عن صنوف الافات مما احوز [illegible] في الوقايات الصائنة ويهدي الى ما ذكروه وههنا لطايف
نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان يأتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه فصل
في ذكر شكوك النخاوية فيه وفكوك [illegible] عنها فقد تقرر عند المعلم الاول وشيعته من المشائين
والتجنيس ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي
للاشياء فيما انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة
والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال وقد نجمت الكثير من مثل ذلك اشكالات
ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر
عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يوافق اليه ان الوجود الذهني يجب ان يكون جوهرا
ايضا ومدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا

فانه

فانه [illegible] ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المقولات المتباينة
بالنظر الى ذواتها مع الكيف تحت الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر
الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع
لان هذا المعنى لا يمكن بان يكون جنسا للشي والا لكان فصله الذي قرر متقسما له مقوما له ضرورة
ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى الشي منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من اللواحق العارضة
للجنس كانه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في ان يوجد وتحصل تحصلا وجوديا لا انها تحصل
كالعلة المفيدة لوجود حصته من الجنس فاذا كانت مهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو
سلب الموضوع كان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة اليه وايضا
اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شي من افرادها او يوجد
لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس المهية لا تعلق لها بجعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزءا
يلزم الضرورة الازلية فيها كما في الواجب القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الموجودات
الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعليها وذواتها عين الاحتياج لمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا
الشي الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجوهرية لانها لها وللاعراض بل كل من علم شيئا
هو نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشي ذو المهية اذا وجدت
مهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل
او في الاعيان وحصوله في العقل لا يبطل كونها جوهرا اذ الحصول في العقل كانت غير حالة
في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور وكذا ان
حل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشي خارجي وما احل كونها موجودة

بالفعل الذي هو لبعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا [illegible] وعلته خارجة عن المهية
واذا لم يكن حمل الوجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس والمقولات العشر الا بسبب الا كحمل الذاتي
الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا للشي منها والا لصار
باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر
عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها انشاء الله
في تحقيق الحمل انشاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشي مفهوم العام بنفسه وكونه مما يصدق
عليه العام لغيره على نحو مفهوم العدم واللاشي واللاممكن ومشترك البارد والحرف والدهن
والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظايرها حيث الصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم
هذا فقد علم مما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر
الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة
بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج
تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية
لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع غير مقتضية للقسمة
والنسبة فهو بهذا المعنى لا يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
لا جنس عال فيهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شي من الظروف
وان اريد منه عرض لا يكون بحيث مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع
المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر وكذا بينه وبين مهيات

باقي الاعراض

باقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا الفوز
كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكره انشاء الله ولتعلم ههنا ان معنى
قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن والمحل
مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ولعود اليه هو يكون تلك الصور بحسب نوعيتها تارة
في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه تارة يكون
يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة
من باب تغيير الجهات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي
ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمغناطيس الذي
في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية
وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر الذي هو من حيث
هي هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المتضايفات الذهنية والخارجية الذي هو في
لها الكلي الطبيعي الحقايق للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني الاصلح للشخصية والوجود
في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها العرض ابهامها الصالح لكثير من الصور المتنافية كالوحدة
والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص
وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب مهيته فان مهيته شانها ان يكون
وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجواهر العقلية بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو
انما كان باعتبار ان مهيته من شانه جذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مغايرا
للكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مغايرا لجسمه فجذبه لم يلزم ان يبقى انه مختلف الحقيقة

فی الکف وخارج الکف مع الحدید بل هو فی کل منهما بصفة وحدة وهوانه بحیث من شانه جذب
الحدید وبهذا القدر یکفی فی المشابهة بین المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشیخ فی الهیات
الشفا وغیرها بان فصول الجواهر لا یجب ان یکون جواهر بحسب مهیاتها وان صدق علیها مفهوم
الجوهر صدق اللوازم العرضیة حتی لا یلزم ان یکون لکل فصل فصل الی غیر نهایة فعلی ما ذکره من کونها
لا یندرج تحت مقولة الجوهر یلزم ان یکون مندرجة تحت مقولة اخری من المقولات العرضیة فیکون
حقیقة واحدة جوهرا وعرضا فی وجود واحد لاتحاد کل نوع مع فصله قلت لا یلزم من عدم
اندراج فصول الانواع الجوهریة تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخری حتی یصدق
علیها مفهوم العرض لکونه عرضا عاما لازما للمقولات العرضیة اذ لا مانع بحسب العقل والنقل
من عدم وقوع الحقایق البسیطة التی لا جنس لها والفصل تحت مقولة من المقولات کما نص علیه
الشیخ فی کتاب قاطیغوریاس من الشفا فان بعض اهل الکلام فی دفع الاشکال المذکور هو کون
شیء واحد جوهرا وعرضا کلیا وجزئیا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشیاء یحصل عندنا امران احدهما
موجود فی الذهن وهو معلوم وکلی وهو غیر حال فی الذهن ناعت له بل حاصل فیه حصول الشیء فی الزمان
والمکان وثانیهما موجود فی الخارج وهو علم وجزئی وعرض قائم بالذهن من الکیفیات النفسانیة.
فح لا اشکال انما الاشکال من جهة کون شیء واحد جوهرا وعرضا وعلما ومعلوما او کلیا وجزئیا.
فنقول ان اراد ان هناک امرین متغایرین بالاعتبار موافقا لما ذهب الیه الحکماء المحققون
فلا یدفع الاشکال کون شیء واحد علما ومعلوما وکونه کلیا وجزئیا واما الاشکال کونه جوهرا وعرضا
مجردا ما ذکره لا یخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغایران بالذات فیرد علیه سوی کونه
مخالفا للذوق والوجدان احداث مذهب ثالث من غیر دلیل وبرهان انه قد یتوهم

و لمو علیک

و لمو علیک الشیء ان کل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها
وعلی هذا ذلک اثبات علم الله تعالی بذاته وعلم الملائکة الروحانیین بذواتهم فیلزم علیه ان یکون
النفس الانسانیة عند تصورها المعقولات محلا لکونها باختیارها الذوات مجردة عقلیة علامة فعالة
بناء علی ما افاده بانه یحصل عند التصور بالاشیاء امر معقول غیر قائم بالذهن ولا بامر خارج عن الذهن
کما هو الظاهر وکون النفس فعالة للجوهر العقلی المستقل الوجود وان کان بمجرد الاعداد من المستبعدات جدا
وحاله کیف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما یخرجها من القوة الی الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا
افادت النفس العقل فکانت اما علة مفیضة له فکان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومکملا
بالفعل بالذات من القوة وهذا محال فاحش واما علة قابلة فهو بناء فی ما ذهب الیه لان قابل
الشیء یجب ان یکون محلا له وان لم یکن شیئا منها ولیست الغایة الیه وهو ظاهر ولا ک
صورة لها بل الحکم اولا فلا علاقة لها مع المعقولات فکیف یکون مثالا لوجودها علی ان
الحدوث والتجدد ینافی کون الشیء عقلا بالفعل کما تقرر عندهم وایضا یلزم علی هذا کون
المعلوم کلیا وجزئیا باعتبار واحد اما کونه کلیا فلکونه معقولا مجردا عن المشخصات
الخارجیة واما کونه جزئیا فلضرورة کون المعلوم اذا کان حاصلا عند النفس حصولا استقلالیا
من غیر قیامه بها یکون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن لها وفی التحصیل کثیر تحقیق
المقام ان التحصیل المهیة المتکثرة الافراد انما یکون بهیآت ولواحق خارجیة فاذا حصل المهیة
حصولات جمة غیرها بحسب الواقع یکون فی ذلک الحصول مجردة معقولة عن تلک
الغواشی واللواحق الحسیة متبوعة وتفسیر معقولة لا یوصف بالکلیة والاشتراک بین کثیرین.
فلا بد ان یکون للمهیة حصول للشیء المتکثر لها عن المقارنات العائقة عن العموم والاشتراک

اذ لتعریة الشیء للشیء لا ینفک عن وجود ذلک الشیء له ولا بد فیه ان یکون وجودها العری عن وجودها
الحاصل لذلک الشیء الذی عراها من الغواشی واذا کان الوجود التجردی لمهیة ما عین وجودها
الارتباطی للذهن الذی من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئیة وتجریدها عن العوارض
الهیولانیة فلا محالة یکون وجودها له علی نحو الحلول والقیام لا غیر اذ معنی حلول الشیء فی
الشیء ان یکون وجود الحال فی نفسه عین وجوده لذلک المحل فعلم مما ذکرنا ان الصورة الحاصلة
فی مواد من غیر ارتباطها وقیامها بالنفس جزئیة ومحسوسة لا کلیة ومعقولة لعدم تجردها
بعد عن الغواشی واللواحق المادیة التی تمنع المدرکات ان یصیر معقولا للنفس فی الخارج
انها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غیر وجودها الخارجی الذی یعرضها الغواشی والاغطیة
الجسمانیة المادیة فتدبر ثم ان یشتری اذا کان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته
والنفس الضاکة فما معنی کونه فیها وما المرجع فی کون احدهما ظرفا والاخر مظروفا والاخر
بین الشیئین مع مباینة احدهما عن الآخر فی الوجود انما یتصور فی المقادیر والاجسام نعم
من اشار رقبته بنور الله ووافق شیئا من علوم الملکوتیین یمکنه ان یذهب الی ما ذهبنا
الیه سابقا لو جاء الیه فی صدر البحث ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة
اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی
الوجود الذهنی التی بناؤها علی ان النفس محل للمدرکات وان القیام بالشیء عبارة عن الحلول فیه.
منها کون النفس هیولی للصورة الجوهریة ومنها صیرورة الجوهر عرضا وکیفا ومنها
اتصاف النفس بما هو عنها کالحرارة والبرودة والحرکة والسکون والزوجیة والفردیة
والجزئیة الی غیر ذلک من الواجبات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان

بعجها

فلک

منف

قیام

قیام تلک الصور الادراکیة بالنفس لیس بالحلول بل بنحو آخر غیره لم یلزم محذور اصلا ولا
الی القول بان ما هو قائم بالنفس غیر ما هو حاصل لها هذا فی المحسوسات ظاهریة کانت
او باطنیة واما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیة من الانواع المتاصلة فهی مجرد اضافة
اشراقیة یحصل لها الی ذوات عقلیة نوریة واقعة فی عالم الابداع نسبتها الی الاصنام الانواع
الجسمیة کنسبة المعقولات التی تنتزعها الذهن عن المواد الشخصیة علی ما هو المشهور الی تلک الاشخاص
بناء علی قاعدة المثل الافلاطونیة وتلک الذوات العقلیة وان کانت قائمة بذواتها
متشخصة بانفسها لکن النفس لضعف ادراکها وکلالها فی هذا العالم لتوسط لعلقها بالجسمانیات
الکثیفة لا یتیسر لها مشاهدة تامة ایاها وتلقی کامل لها بل مشاهدة ضعیفة وملاحظة ناقصة
کابصارنا فی هواء مغبر من بعید او کابصار انسان ضعیف الباصرة شبحا فیحتمل عنده ان یکون
زیدا او عمروا او بکرا او خالدا او یشک فی کونه انسانا او شجرا او حجرا فکذا یحتمل المثال النوری والصورة
العقلیة عند النفس بالقیاس الیها ادراکها الکلیة والابهام والعموم والاشتراک وجه ما من الجهات
التی من ناحیة ضعف الوجود وهی المعقولیة اعم من ان یکون ناشیا من قصور المدرک
او من قصور الادراک فان ضعف الادراک وقلة النیل کما یکون تارة من جانب المدرک
بان یکون قوته المدرکة فی نفسها ضعیفة کعقول الاطفال او معوقة عن الادراک التام لمانع
خارجی کالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فکذلک قد یکون الضعف من جانب
المدرک وذلک یکون من وجهین اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه فی نفسه واما
من جهة کماله وجلاله وغایة ظهوره وجلاله فالاول کما فی الامور الضعیفة کالزمان والعدد
والهیولی ونظایرها فلا محالة یکون تعقلها ضعیفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقیقی والثانی کما فی الله.

فلک

التي يكون بين الشمس لبعيد المدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول
الفعالة وربما يخفى فرط جلاله وجلاله على القوة المدركة ويحجبها مقهورة مبهورة عن شدة نوريته
وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود
جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يتحد بذواتها عقلية مجردة لا بتجريد
النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى
المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما وراءهما وسفر من عالم الاجرام
الى عالم المثال ثم الى عالم المعقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون
اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على التحقيق في معرفة امور الدنيا لانها من
جنس المضاف ذا حد المتضايفين يعرف بالآخر وكانا قد ذكرنا ان نخرج من اسلوب المباحثة
فلنعد الى ما كنا فيه فحوى الكلام لما كان مرجعها الى كون الوجود هو المجرد الحاصل للجوهر المدرك او عنده
كما تحقق في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي ليحيثية مهية كلية لعينها عند اهل الحق العينية الثابتة
وهي عندهم لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية
والمعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكان الموجود في نفس من المحسوسات او المعقولات
انما هي وجودات مادية او مجردة واما مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذلك
الموجود الراجع الى المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية
او العقلية اما المهيات فيتأتى وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في
غير هذا العالم بتوسط مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال او غيرها من غير حلولها فيه واما العقليات
فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذواتها

شخصية

شخصية وباعتبار مهيتها الكلية مفارقة على كثير من اشخاص انواعها النوعية وحصول المهيات والمعلومات
العقلية ووجودها مع الخارج الموجودات حصول تبعي دون وقوع عكسي وقع ما تراه من الامثلة في الاشياء العقلية
الشبيهة بالوجود في الخفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذواتها
جواهر او اعراض فكان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجه وشبح
لوجود الانسان متحقق بحقيقة بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة
وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان
يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين مواقاتها الموجودات الخارجية لاجل صفاتها وتجردها
عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين
ان الحصول في المرآة لضرب من شبهة القبول وفي النفس لضرب من الفعل والاقتضاء وان ما ذكرنا
هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من
الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نزعم ان المهية الانسانية
وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين والاختلاف انما هو في الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررنا
الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود او انحاء كالانسان مثلا فان مفهومه متحد اما في
الخارج فبنحو من الوجود الصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو
آخر الصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي من روح القدس على رأي افلاطون ومن سبقه
واما في الذهن فبنحو آخر لصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة
تحقيق وتفصيل اعلم ان حمل الشيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشائع
الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع

الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية
او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه
ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني
ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان
مهيته وذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا
فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا فلكونه اولي الصدق والكذب وكثيرا
ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف
هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم
والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الوحدات
الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل والجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي وليس بجزئي بل كلي بالحمل
المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان
الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن
حيث وجودها في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس بحيث يصير مظهرا او مصدرا لها
تحت مقولة الكيف فان مسئلة علمنا بالجوهر ماخوذا في طبايع انواعه وجنسه وكذا الكم
والنسبة في طبايع افرادها كما في الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل
غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط والجنس بانما التحقيق ان مجرد كون الجوهر ماخوذا
في حد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان
كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا

وكون

وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون
مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما
يلزم لو ترتب عليها اثره بان يكون لنفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا
وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود
خارجي متشخص وكذا القول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر
النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت
اذا لم تكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم تكن
المقولات ذاتية لها وصادقة عليها على اي وجه اخذت ولم تكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت
تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا المهية النوعية له قلت كون موجود
مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته
كما في السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء
الحد في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة
باعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود
اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات
الخارجية ترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني بحالها
واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الكلية يكون تلك الطبايع
حافظة لمفهومات الذاتيات من غير ان ترتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثلا
الحاصل من السطح في الذهن متصف بمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب عليه آثار الكمية اي ليس بكم

في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى اجزاء لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث
اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى
الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الاحساس بالفعل والتحريك والنمو
والحس والحركة في الذهن بل يتميز لمعنى الحيوان المجرد من المحل المعزول عن الآثار والافعال وكذا الحال
الناطق فان قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات
فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما لا يكون قابلا
للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار
انه مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا تستدعي الا حصول النفس مهيات الاشياء
في الذهن لا افرادها واتحاد وجوداتها وقد اقيم البرهان بحث على امتناع انتقال اتحاد الوجودات
والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء وبالجملة
حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهوم على النفسه بمعنى كونه مأخوذا في حدها كافة الاشياء فيما هو ذاتية اوذاتية
فكان ان مفهوم الكم باعتبار الاسر فرد النفسه ولا تقيد منفسا بذاته لتلك الانواع الحاكية منه في العقل
فجملة ما قررناه ليظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث مهياتها ليس مندرجا تحت
مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المعقولات اما عينها او مأخوذة فيها واما من حيث
كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل
الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم
عليه برهان وما حكم بعض فجمان وهو الذي جعل الافهام حيارى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود
الذهني وجوز بعضهم انقلاب المهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التسامح

فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى جادة سبيلا ولم يأتوا بشيء يسمن ويغني الا قليلا الاشكال
الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وبحارا واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك بالكواكب
والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان تحصل تلك الامور
في القوة الخيالية التي ليست جسمانية متقدرة بل كيفية وقوة موضوعها بخار حاصل في حشو الرأس وكذا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناسي مدركين متحركين
متعقلين موصوفين بالصفات الادميين مشتغلين في تلك القوة بحركتهم وهو مما يحكم العقل
ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشباح الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع
العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يجدي الاعتذار بان كليهما قابلان للتقسيم الى غير النهاية فان الكف
لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين
بوجود الاشباح الحسية والاشخاص المرئية في القوى الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا على ذلك بدليل شاف
وبرهان واف كالمذهب على ممتنع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس
تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو رأي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس
والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها تفعل تلك الآثار والافعال في عالم مثالها الاصغر كما ذهب اليه
والحاصل انه لا يرد بذلك نقض على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني
في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بالادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم آخر
~~وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر~~ وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على
الحواس الظاهرة وبذلك الوجود تنكشف وتظهر عند القوى الباطنة بل تشاهدها النفس المجردة المنزهة
عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنة

كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة
على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها
والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين على ما في الافقين لانا ندرك ما شاهدنا
مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدنا اولا من المقدار والشكل والوضع
ويترتب عند المدرك ويتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض
فوجب وجوده في عالم آخر فذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف
من المتألهين بان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم
العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم
واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح
المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا تحل في جهة ولا تكون لها مكان ونحو تجسم حيث ان لها
مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي لاثبات هذا المطلب
في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا
بخروج الشعاع من العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي
حضوري على المرئي فتراه وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير
وليست هي صورتك او صورة ما رأيته بعينها كما ظن لانه يبطل كون الابصار بالشعاع فضلا
عن كونه بالانعكاس واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام وتبين ان نسبة
الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة فيها فكما ان صورة المرآة ليست فيها

كذا

كذلك الصورة التي تدرك بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع
من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فتراه وان كان شبحا
فيحتاج الى مظهر حسي كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي تظهر فيها صور الاشياء المقابلة
وقع من النفس العليم اشراق حضوري فترى تلك الاشباح بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية
لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما ذكر به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع
من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في
الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام
الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية
لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي
تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط و
فيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا
العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم
الى الصور الحسية والى الصور الشبحية وليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظام من اكابر الحكماء
كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عقلية ثابتة في عالم الانوار العقلية
وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة
هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون
الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الافلاطونية فقد عرفت

ومن هنا يعلم الصور الشبحية

اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف
حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا انا نخالفه معه في شيئين احدهما ان
الصور المتخيلة عندنا كما اومانا اليه موجودة في صقع من النفس لمجردها بتأثيرها والصور لا تحل في الجبال
لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان التصرفات المتخيلة ودعاباتها
الجزافية وما تعيش به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير
النفساني لا شيطة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية بقاء توجه النفس والتفاتها
وتجدد انها المتخيلة في تصورها وتثبتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة
الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان
ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على التصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد
او غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى الاكتساب او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني
ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا اظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في
هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثابتة ازاء الاحول من الصور
وثانية الصوت الذي يقال لها الصدى كل ذلك عكوس واظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور
المحسوسة الخارجية كما ان امور الخارجية الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات
واظلال وعكوس حاكية لها وحكاية اشرقت حقيقة ذلك الاشراق كما في النظم القرآني لبعض
الموقفا **الاشكال الثالث** انه لو كان للاشياء وجود في الذهن بناء على ما قررتم
يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجنسية والانواع الوضعية فرد شخصي مجرد عن المادة
ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا

بيان ذلك

حيث انه بحدس او بحدوث منه ان جزئي مما لا يختص بالجزئي

بيان ذلك ان كل مفهوم كلي لتعقل الوجود فيه فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن
فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يتشخص فعلى الاول الاول
لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يكون في ذهننا عند
تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها لكم
ان يكون في الشخص المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة
واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه على المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا متشخصا
الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الوجود
ثم هو على مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا الكلام في تعقل الاعراض الجسمانية وقد عرفت
من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها
ومفهومها دون ذواتها واشخاصها وانما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه
مجردة عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا والاجزاء في كون الشيء كليا باعتبار وجزئيا باعتبار
سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الحق لا يلزم ونحن نقول ان الانسانية التي
في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة ويعرض له الصفات الكلية والجزئية وحال في الذهن ومحلها مستغن
عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت انتفاء العجب ان المتوهم الذي مصر على جوهرية
المثل الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شأنها ان تكون في الخارج لا في موضوع و
على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم انقلاب الجوهر كيفا
ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر التام
الا ان يلزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا وكا

ان جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابلية للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه ولوازم
هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة ومن كونها نوعا من الجوهر
بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق
عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف في دلائل الوجود الذهني المطلي اكثر من هذا
في المعقولات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول كما هو المشهور
واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول كون لبعض من افراد الماهية النوعية
مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف
وقد ذهب العظيم افلاطون والاشياخ العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل
وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها و
الدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا تقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية
والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تمامه انما يتم بحسب وجودها بموطن واحد من الكون
لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة
في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاحكام لا يرد عليه شيء من النقوض
المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم والاشياخ العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات
التي منشؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وعدم الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفقه الله
على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي
لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي
سلك بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتوالوا

عليها ويتوافقوا

عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء
وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة
المتكررة التي وقعت لهم وحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم
بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب
واعداد الافلاك بناء على رصد شخص كابرخس او شخاص كهو مع غيره بواسطة الحس المثار للغلط
والطغيان فبان تعتبر اقوال فحول الفلسفة المبنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل
الخطأ كان احرى **الاشكال الرابع** انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا
عند تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان
الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف
النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم
على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في اذهاننا حقائق تلك الاشياء ويحل فيها والحلول
هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن
والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة الرشحات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها
في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند
اشراق نورها على القوة الباصرة تدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي
من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيخ الاشراقيين فكذلك عند اشراقه على القوة
المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يدرك
صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها

يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة

الباطنة من غير حلولها في ذات النفس فالوجدان الحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمنام
في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس فنقول ان شرط الاتصاف
بشيء الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان مبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية
مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا تتصف
بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل
والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب
اتصافه بذلك الشيء من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا النحو غير صحيح
لان ذلك امر آخر لا تعلق لنا في هذا المقام الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع
الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا يلزم
من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في نظائر هذا الاشكال
فللمسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه الايراد بنظائر هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب
وهو المذكور في الكتب ان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الصورة العينية
فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا الصورة الذهنية والمتصف انما هو بهوية الحرارة
والبرودة واشباههما لا بصورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات لم يعرف حقائقها الا بانها حيث
اذا وجدت في المواد الجسمية تحلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه اللمس مثلا الحرارة تقتضي تفريق
المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط ما يكون اجزاؤه
على سمت واحد وقس عليه الكفر والمشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها
لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة ومشكلة او غير ذلك والان

الهوية العينية والصورة الذهنية

لعدم النحو

تصير النفس موضوعة لهذه المقولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري
في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافات كالزوجية والفردية
والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليس من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات
المعدومات كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا تيسر لاحد ان يقول ان الاتصاف بمثل الزوجية
والعلية والامتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها امور
اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا
الايراد بما حققناه في هذا الكتاب ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية
مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو
الوجود الاصلي الخارجي له واما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجود الاصيل
اذ لا تصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم
في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل لبعض المفهومات
صورة وعنوانا للامور الباطلة ويحكم عليها وسيلة ليعرف احكامها **الاشكال الخامس** ان الذهن موجود
في الخارج والامور الذهنية فيه موجودة على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود
في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز
الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك
الشيء اذا كان الموجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز
في البيت بخلاف الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورته لا هويته
والوجود ظلي لا متاصل وما في الخارج هويته والوجود متاصل ومعنى في في المرتين مختلف وكذا

من الذهن

استعمالها فيهما وفي المكان وفي الزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون
الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب
عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك **الاشكال السادس**
انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من المفهومات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصا لها لا
فرضها لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين يحصل في ذهننا
هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل تحكم
بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك
الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخصي لشريك
الباري تحقق فيه بالنظر الى ذاته الوجوب الذاتي والا لم يكن شريكا للباري والجواب ان القضايا التي
حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل
على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر
الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع
لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصوره ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات
بل ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات
ان يحمل عليه هذا المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور
مفهوما ويجعله عنوانا لحقيقة الفرض لطبيعة باطلة الذات بحسب التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم
عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة الذات يصح
الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فهو في الحكم متوجه اليه من حيث كونه

فرد المفهوم

فرد المفهوم ممكن وموجود وممتنع متوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم
حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مخيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية
على مفهوم واجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين ذاته ووحدته
مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى
مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه
بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس ان يحل في ذهن من الاذهان فعلم ان
هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير
راجعة اليها كما ظن فان الحكم فيها على الماخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض
الموضوع حيث لم يكن طبيعة محققة اما او في الذهن لا بان يكون الموضوع ما قد فرض
وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل القضية الموقتة
او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح
اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني ولم يتيسر عليهم
التخلص عن شبهة الكيف اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل اشباحها وظلالها المحاكية
عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تقرر بالبرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند التصور
الحقائق امر محاك لها يرتسم في الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يلزم ان نقول
تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين
هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم والمنزوع له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة
الا ان محاكاتها للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو كانت

ودلايل الوجود الذهني لدلالتها على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا امرا مباينا لها
تحققها كالنقوش الكتبية والهيات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما
بعينه بخلاف ادراكه والصورة فانه يجري عليها احكامه ويحمل عليه فانها انه وعنها انه فليس فيما ذكره
جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث سلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا
قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد
مقدمة وهي ان مهية الشي متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات
اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق ما ذهنا
او خارجا لم يكن مهية من المهيات فان قلت فالبصر موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية
موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقال وجد الفرس
فصار انسانا قلت لا يصير بل يتصور شي ثالث اما اولا فلان هذا التقدم تقدم بالذات وارتفاع النقيضين
في المرتبة جايز كما تقرر واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد ثم صار انسانا
حتى يتاتى الترديد بان هذا الشي اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود
فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالطول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم
ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا
فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج
ثم يصير زوجا والبطلان ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها فمع قطع
النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي متخالفان بالحقيقة فاذا تبدل
الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن كان يستعد ان يتبدل المهية ايضا فان وجد شي في الخارج

كانت مهية

كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب
مهية فصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو قول الشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون
الاشيا بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس معنى حصول الاشيا
بانفسها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة متعينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن
وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشيا انفسها في الذهن
وجودها فيه انقلب حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن
باقية على حقيقتها العينية فلم يقم دليل عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل او في
الذهن ليحكم عليه ولا نعني ان هذا الحكم ليس عليه يجب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان
يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلب حقيقة ومهية
بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من
الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصورة العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود
الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها
حتى الابهام والصيرورة باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا والظاهر انه ليس هناك
مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استحال هذا الانقلاب لو كان انقلاب
امر في صفة كانقلاب الاسود ابيض والحار باردا او صورة كانقلاب النطفة حيوانا والماء
هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة منهما

نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما جامعا هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه ويرد
عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول
بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر
يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب
من الصورة الذهنية التي هي عنده كيفا الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري
ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن
كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى
فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة ولا يغير حقيقة
المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب
يكون الحاصل في الذهن مغايرا للمهية الحاصلة في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال
على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن ليس معناه ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب
الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار ليس معناه ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب
الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة
او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة كذا واخرى كذا والفطرة
السليمة تكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يجوز ان يقول وجود الامر الخارجي
في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل
بذلك على انه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن
عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا

نفسانيا

نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان
عينه فان حاصل قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده
خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم
بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من
اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة
الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن للاعتذار عن قول
من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان
لكل من الحقايق العينية الغير الظلية صورة ذهنية به يبقى انها صورة ذهنية وتجعل منها ذاتها
الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل
شي وجود كل شي حتى لانه فرق بين ان يقال لو وجد ا مثلا في الخارج وانقلب حقيقته
الى حقيقة ب كان عين ب او يقال لو وجد ا في الخارج كان عين ب فقولك انما وجد الكيف النفساني
في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي
فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته او الحقيقة الذهنية
مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في
الخارج عبارة عن انقلاب حقيقتها الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فلا يجوز فرضه ما
ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان
على ان الحقايق العينية وذاتيات بها الصدر اثارها اللائقة التي هي مبادي تعرف الذاتيات وتمايزها

عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجرة المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية
للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع
بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لماحقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقائق
الكلية من حيث هي مثل الامثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست في انفسها
ولها الحقائق متأصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام
انما تحصل وتتعين لها ماهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها
العيني الاصل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات
النفسانية ففي نفسها لا تحصل لشيء منهما ولا تندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى الحقيقة المبهمة المأخوذة
مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر
صحته الحمل لان الشيء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي والقيد على هذا
التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية
وهو الذي ساق عنده اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي والذهني ومع قطع النظر
عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد وان كان
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي
ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان اقتضى النمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس
والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يكون بشرط وجود
تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني
صلحت لان تنتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت

بشرط مطلق

٢٠٢

بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها ولعل انها بعض
من الحقائق ولا يحيط بها التعبير بالالفاظ وتأدية العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها
الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك
الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ بها صورا
الذهنية الموضحة لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي
الذي به تتعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم نام ويحكم عليها بالقضية الحقيقية وينتزع
عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا
بل هو كيفية نفسانية تمكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة
لو بحيث حصل له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى الحقيقة وجدتها هي مبدء المياه الجزئية ولو كشف له
مفهوم كلي يصدق عليها يحصل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية
وكل ما يستنبط ذاتياتها طبق ما لو وجدناك الى سالفا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات
هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور والتحقيق ان كلام المتأخرين اكثره غير مبني على امور
محققة كشفية ومبادي قدسية الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات
الذوقية وعلى الذاتيات المشهورة المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك ترى اكثر مباحثهم
افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض ناصحة من مؤلفاتهم تراكم المناقضات
مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن
كانوا انفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسالك اخرى
في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يرتكبه القائل بانقلاب.

الحقائق وان الكتاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية
من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات
وكون الصور العلمية كيفيات حقيقية وهو ان نقول ان للنفس الانسانية قوة بها تنتزع المعقولات
الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها غير هذا
هذا المعقول المنتزع تباشر النفس بكيفية نفسانية هي علمها به فنعلم ان للنفس هناك كيفية
حادثة عند الانكشاف في المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة
فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها تابعة لها فلهذا فسروا العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه تحصل للحقائق الخارجية لا من حيث
وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم لكل مقولة من تلك المقولة فاشكل الامر واشتبه الحق
وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض
والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات يوجد بوجود زيد بل عين
زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم
من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك
والناطق فكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن
فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان
فيه متحصلا متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما
يتعين ويحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا
وتحصيل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا

واحدة

واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث
جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من
حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث
تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة
الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا الامر
الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث
ان بحقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة
من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة
جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان
زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف في عدد
ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فان الابيض والبياض عند هم واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط
شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحد بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيجيء
اشباع القول في ذلك وعلى هذا الاعتبار على ما ذكرنا ولا تتشوش الافهام وساوس الاوهام

المنهج الرابع في تتمة احكام الوجود وما يليق بان نذكر من احكام العدم فصل

في تحقيق الوجود بمعنى الرابط ربما يتشكك بانه اذا كان الوجود الرابطي في الهليات المركبة فيلزم
للمحمول وجودا او الوجود الغير المحصل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع
فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير نهاية فيلزم عقدة التشكيك بما سبق

من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان
محمولا ربطيا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم
الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء
ذا حقيقة سواء كانت لنفسه او لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا
فكون ا ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض
والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف ا ب اي
الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي مما له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن
في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف ملاحظات الافهام واعتبارات
الاوهام غير ممتنعة لانقطاعها بانقطاع الملاحظات اذا لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يجعل بالقصد ثم يحصل
بهما الحكم مثبوتة للموضوع او المحمول فاذا قلنا ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه
مرآة لتعرف حال ا ب لانه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونه ثابتا لا ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان ا ب
نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا يكون منسوبا اليها نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه ملحوظا
اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستقل بالتعبير احدهما فتعبير له
بثبوت واما بالاخرى فيرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت
الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا
فقد عزلنا النظر عن الثاني الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هنا ثبوت ثالث
غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتعبيره احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا الى خامس وسادس

الى الانهو

ان تقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة
وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده
لموضوعه ليس اعتراضا لذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ
المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو للموضوع فذلك المحمول بل عنوانه الاتحادي
نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجود في نفسه هو وجوده انه ا ب للموضوع وفرق
بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود
لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة
واما ان تحقيق الحكم بل مما يجب الواقع مما يلزم ان يكون لها وجود بنحو من الانحاء فلذلك
كلام اخر ثم لا يخفى عليك حكاية يستدعي سمك بيانه على الوجه القويم البرهاني مما حكي عن
الحكماء ان وجود جميع الممكنات في فلسفتهم من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع
في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبائع المادية في نفسها
هو بعينه وجودها لموادها وان وجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود الكل
مطلقا هو وجوده لدى العالم المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات سطرا مادياتها و
مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب
جل مجده ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا بهذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن
رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالتاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق
لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ من الانتساب
الى المعبود الحق جل كبرياؤه واما نحن فبفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود ما نه في

منزلة القول وتنقيح الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارئ بل هو
منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم
ورابطا عندنا وقد جرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتعاود
عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالاخر لسبب اشتراك اللفظ
كما وقع لبعض وهم وتنبيه ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين اراد ان يصل الى مقام
الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالة له المسماة
بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم غير انه
هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب
ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن وذاتا على حياله كان ممتنعا من
تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق لتعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا
اخرى ليست معانيها في القوة والمتانة اقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام والى التعجب
العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الموهية فان الخبط والخلط في هذا القول
اوضح من ان يخفى على المتدرب في الصناعات العلمية اذ لم يقع فيه وضع التمييز الوجود الرابطي
موضع الاخر فان اسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة
لا وجود له الا بكونه ثبوتا للجسم وهذا لا يابى ان يكون للاسود باعتبار اخر من غير اعتبار
كونه محمولا في الهلية المركبة وجود ذاتي كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله وان اعتبر على انه
ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان جعل الجوهرية

لما ان

ثبوت الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها
صفة للشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شك في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها
الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب ماهيتها الماخوذة بنفسها فالحكم بكونه
معدوما عدم اذ كان الجوهر وجود في نفسه لنفسه كان للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض
في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فالجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه
بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بالغير **فصل** في ان الوجود
على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق
المعقول الثاني على المعقولات العقلية ومباديها الاشراعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع
المصدرية ولوازم المهيات والنسب الاضافات وقد يطلق على النتائج المنطقية والمفهومات
الميزانية التي تقع في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون
مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المعقولات واتصافها من الموضوعات نحو وجودها الذهني على
ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاول
فالوجود بالمعنى المصدري لا بما هو حقيقة وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات
المشتقة عنها من المعقولات الثانية بما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الاعيان
لا عن ان يعتبر قيدا في المحكوم عليه لا شرطا له وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة
الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر
في اثبات نحو وجود تلك البواقي وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها
مدخلية الفصال والنفع في الاتصال من وظائف العلم الكلي اذ بين فيه ان المعنى الكلي قد يكون

بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة
لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد
تحقق لك ان المعقولات الثانية بهم

نوعاً وقد يكون جنساً او فصلاً او ماهية او عرضاً عاماً فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية
كونه موصلاً او ماخوذاً في القياسات يصير موضوعاً للعلم المنطقي ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
والاعراض الذاتية يبحث في المنطق والمباحث العقلية كالوجوب والامتناع والامكان شرائط لصيرورتها
المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون
واجباً وقد يكون ممكناً وقد يكون ممتنعاً صار الكلي بهذه الشرائط موضوعاً للمنطق وقس عليه سائر
الموضوعات فان اثباتها من حيث كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحقيقها
وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى وهذا ايضاً يشعر بان الوجود للشيء متقدم
على ماهيته وان اثر الفاعل للذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصدده ان شاء الله. **تبصرة**
ان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعاً سواء كان وجه انضمامياً كالبياض مما له صورة
لها صورة في الاعيان او انتزاعياً كالعمى فلا بد ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث ينتزع منه تلك الصفة
وصورة كل شيء عندنا نحو وجوده الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وجود المهيات في الاعيان
ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود والمفهوم لغير حقيقة الوجود من الكون
في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه
الذي ذهب اليه الناظرون في الكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود على احد الوجهين المذكورين
ايضاً انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص
وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد كذلك
ليس معناه ان زيداً في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل والمعقولات الثانية
بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه

بها نفس الحكم

بها نفس الحكم بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات
وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج
والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقولات
بهذا لا يكون الا صفاتاً ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان
المعتبر فيها من الصفات ما يصح الاتصاف حقيقة ووجودها صرفة **تنبيه وتعقيب تحصيلي**
ان بعضاً من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف المهيات بها
في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف
اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابقاً للحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه
بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة
عنه وقس عليه ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بالكلية للانسان هو
وجوده في الذهن على وجه خاص يصير منشأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقاً فمعنى
كون الخارج او الذهن ظرفاً للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ
لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف
نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون
الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم لنحو الاشياء متفاوتة في الموجودية
ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها ولكل صفة من الصفات مرتبة

من الوجود يترتب عليها آثار مخصوصة بها حتى الاضافيات والاعدام والملكات والقوى والاستعدادات
فان لها ايضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا بعد وجودها لموصوفاتها
ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به
يكون موجوديته بنحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفاً مطابقاً
لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق
الارض وغيرهما مما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان
الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً للشيء فان المعدوم
في نفسه يستحيل الوجود للشيء آخره معناه ما ذكرنا فلا يوجب ايضاً عليه اتصاف الاشياء
بالاضافيات والاعدام والقوى لما دريت من ان لها حظاً من الوجود ضعيفاً
هو شرط اتصاف موصوفاتها بها اذ مرتبة وجودها بحسب ما لها يمنع عن الاتصاف
بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكثر من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف
الهيولى الاولى بالصورة الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما نتكلم عليه في بابه
ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له
وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث يسلم اشتراط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول
معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف
اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف نحو البيان الذي ذكره
فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه

ذو تدبر **تنبيه** ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال
والنقص وتحصيلات الاشياء في القوة والضعف والتمام والقصور فعليك ان تنزه مبدأ العالم الاعظم عما يتوهم
القاصرون عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلوم وبسط به الاذى عن طرق
السلاك الى انهج طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي
عليها في الواقع وعدوا من جزء الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المعقولات
التبعية النسبية بان تذكر ما حصلناه من ان الوجود ولكل من الاشياء مرتبة خاصة من الظهور ودرجة
مخصوصة من الفعلية والحصول فغاية المجد والعلو ان يكون قيوماً غنياً واجباً بالذات غير متعلق القوام
بغيره فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور
وما سواه محجوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وبيان طبقاتها فيها وكلما
بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول
والخسة يكون وجوده بالجوهر عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها
التحديدية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر
بحسب النزول فاعلم كذلك بالاعراض ايام ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب امكانها الذاتي
والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها وجودها النفس الشوق والطلب والسكون
الى عرض حتى كيف او اين او كم او وضع على سبيل التجدد والتدريج فهذه لحقائق العرض المسمى بالحركة
من الوجود الخبري فاذا اثبت الحركة وجه في الفلسفة الاولى اثبت لها بهذا النحو من الوجود الذي
بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو حقيقة من الوجود وهو التحقق اللاحق بها هو
المقصود من الحكمة. **فصل** في ان الوجود خير محض وهذه المسئلة انما تتضح من اتضاح لوحدانية

ان لمفهوم الوجود المعقول الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا
في الاعيان وان حقيقته نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون بكلهم
بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود
او وقوع شيء آخر هو المهية واما من لم ينفتح للمفهوم من الوجود عنده لعقل حقيقته وذاتا هو هذا
هذا المفهوم الاشراقي البديهي التصور فيقع عليه بل يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان
الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة
وتبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون شيئا ولا مقصودا مفهوما ذهنيا ومعقولا
ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء ولا ينبغي ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها
الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره بالفاعل نور الوجود عليه من القيوم
الواجب بالذات منور المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع
الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه
في شيء من الاشياء او فقده واستتاعه راسا اولا يكون فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات
او عدم كمال وتمام في ذات اما في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا
واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول في حدود انفسها فلا يوصف بخيرية
ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي
قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجد اتم
واتم فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث
يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقيقة بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء

بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا
الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي فهي مرتبة الى
وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود هو عين بهافي ذاتها عن الوجود وتخليتها هي كونها قوة
وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وتحليها قبولها وتحصلها ابهامها
وفصلها جنسها كما يرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص
والالام على انها شبكة يصطاد بها البسائط والنفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها اقفاص عنصرية
ثم اعلم ان الوجودات بما فيه على خيريتها الالهية والوضعية الخلقية واهي غير بالذات الى عالم
التصادم والتضاد ولم يتسلسلها الى خير المكان والزمان واما اذا انجر سلسلة الوجود الى عالم
الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات
وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى الاشياء الاكثرية بل منتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود
ويلائمه ولكنه بالقياس الى البتة اخرى او تناذي منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي
الى عدم ذات او عدم كمال الذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما
هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى الذات والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض
لاروحه لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات وهو الوجود ولحقه وتبعيته وقد مر ان لوازم المهيات
غير مستندة الى الجاعل والشرور منها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال
الاتم والجمال الاعظم فصل في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له التقابل التضاد من شرط
كون المتضادين مما يقعان تحت جنس وهو غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود
من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد والضد من شرط المتضادين بل لهما

متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا الضد
بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك واذا ليس الثابت اعم من الوجود بنوع
هو تحتهما ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا تتصور لطبيعة الوجود مثل الضد نعم الوجودات الخاصة باعتبار
تخصصها بالمهيات والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل والوجود بما هو وجود
لا ند له ولا مثل كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود
بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجوده بذاته وتحقق امثالها فيصدق عليه انه ليس كمثله
شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتحقق في صورة المثلين
وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والذوات واما الحقيقة الوجودية بما هو وجود
فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة
او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل واما ما يتمسك به في ذلك
بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها
فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان او عروض احد الضدين او المثلين
للآخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المفهومات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم
بما هو معدوم لا بما هو احد المفهومات فلو التزم ان يكون لها ضدا او مثل لا يمكن ان يتحقق
في وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة فقد ثبت ما ادعى
اثباته ثم عروض الشيء لضده غير واضح الفساد تمثيل فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه
للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج او في العقل حتى الصفات
السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة

والحيثيات المنافية لها رجوع الى جهة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة
من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما
كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يابى
القيام بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان
تلبسها بالوجود بوجه ما بل التنافي لشمول الوجود بالنورية لعقل مصداقا لهذا المفهوم بحقيقة
بحيث لا يتحقق معه طبيعة العدم او المعدوم بما هي موجودة لمفهومها مما لا يخبر عنها هو وليس من شأن
من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موضوعا ويحكم عليه بالبطلان
والفناء لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن هذا في العدم المطلق وكذا الحال
في العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم
المطلق باعتبار التمثل العقلي حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من
الوجود ولهذا الحكم بافتقاره الى موضوعه كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق باي نحو
من الانحاء ومطور من الانوار المقابلة العدم المطلق المساوق لرفع جملة الموجودات وقد
يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المنسوب عن الوجود مطلقا اذ قد
انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الاعتبار
بذاته نحو انتساب وهذا التصوري في نفسه نحو خلط العدم بسلبه عن تصوره والتصور وجود
عقلا فهو فرد من افراد مطلق الوجود فالنظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع
على جميع المفهومات والمتناقضات مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي
مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء

ارتفاع

على شيء بالذات الأولي والعرضي الصناعي وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله في
هذا الموضع فنقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم
في الذهن وجميع الممتنعات وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهوم النقيضين ومفهوم الحرف
ويحكم عليها بأحكامها كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال
في المفهومية في الحرف لا لأن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين
وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري إذ كل ما يتصور في عقل أو وهم فهو من الوجودات
الإمكانية والممكنات الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنوانها بالحمل الأولي فقط
فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق أو شريك الباري مثلا بالحمل الشائع الوقتي
لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبايع الثابتة في عقل أو خارج بل العقل يتعملها لأجل
تقدير وتفرض أن يتحد بهذه المفهومات عنوانا لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق ويحكم عليه لأجل
تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا به بامتناع الحكم عليه أو الإخبار عنه رأسا أو الوجود
له مطلقا أو الاستقلال في مفهومه ويرجع كل ذلك على سبيل الإيجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية
لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث تمثل نفسه يتوجه إليه صحة الإخبار عنه
وإن كان بعدم الإخبار وإن امتنع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل
أنه فرده تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظايره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل كل مفهوم
لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفقر والبطلان أو لفرط التحصل والفعلية
مثلا إذا حكمنا على الواجب بعينه أنه كان الحكم بالحقيقة على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه
في العقل وكذا المرتسم في ساحة الحقيقة ليس إلا مفهوماتها لكن بحيثية العلم وغيره من الصفات الكمالية

بنحو نحوه

غير متوجهة إلى المفهوم مما يقابل إلا بما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه من الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط
في عقل أو وهم وسبيل ما أشرنا إليه سابقا في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان
اعتبار الكون الشيء منسلخا عن جميع أنحاء المعلومية فهو بهذه الملاحظة معرى عن كافة أقسام الحضور
حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه وحيث إن هذه الملاحظة نحو من
أنحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة
الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه وكذا القول في ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء
عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث إن مطلق عنوان
الشيء بصورة وإن كان في ضمن عدم الإخبار وعدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان
هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه
فإذن فيه جهتان مصححان لنحو مطلق الحكم وسلبه وإليه أشار المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال
رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور فيما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيمتنع الحكم عليه من حيث
هو ذلك المتصور ولا يمتنع من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين
ولا مانع من أن يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن
وإما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم قد نفي فيه كل ما
إلى الموجود ومن حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن **فصل** في أن العدم مفهوم
واحد إن من الأمور المعلومة بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرا بسيطا ساذجا
متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه وليس في الواقع
أو في الأوهام أعدام متمايزة في ذواتها والمعدومات متمايزة في معدوميتها ولا يمكن من السلوب متكثرة

لسلوبات متعددة بل كما يقع في تفهيم العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث
هي معدومات وكما أن المعدوم في ظرف ليس لشيء فيه فكذلك العدم وإنما التمايز في الأعدام
باعتبار الملكات والعقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط
والمشروط والضد والضد ويضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول مخصوصا
من جملة الأعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن ساير الأعدام ويختص بأنه مانع
وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عندنا ويختص بأنه مصحح وجود الضد الآخر وأما مع قطع النظر عن ذلك
فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يكابد ممارسة عن
الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ولو كان الأمر كما يحسب لكان في كل شيء أعدام
متضاعفة غير متناهية مرآة لا متناهية وأما تجويزهم التسلسل في العلل كأعدام الحوادث الغير
المتناهية فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللاتقفي وغير المتناهي فيه بالقوة أبدا ما يخرج إلى الفعل تنتهي
البتة بلا تعيين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا
وعدم ذلك كتفصيله الشيء المتصل الواحد إلى هذا الجزء وذلك الجزء وكما أن الحكم
بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية وكما أن اللانهاية في أجزاء المتصل
بحسب القوة بمعنى عدم الانتهاء في القسمة الانفكاكية بالوصول إلى جزء لا يكون فرض جزء تحته فيه
فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه
بالعلية إنما يترتب أمور غير متناهية والعدم ليس إلا عدم واحد لا تفصل إلا بحسب وليس في
نفس الأمر شيء هو عدم ولذلك لا يخبر عنه بشيء إذ ليس عنه بما هو ولا يخبر به إذ ليس
عن شيء بما هو فإذن مرجع علية العدم إلى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء إلى عدم عروض الوجود له

وعدم عروض الوجود ليس لعروض فرد أو حصة من العدم **فصل** في كيفية علية كل من جانبي
العلة والمعلول للآخر اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل
الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لأنحاء الوجودات
الخارجية معان ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات
يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها كما سبق ثم اعلم أن الأشياء العدمية والأمور الذهنية
الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع إلا بما يضاف هي إليه فالعدم المضاف للشيء ما
إنما يعقل ويحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث
هو معقول وثابت في العقل فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الأحكام والأحوال فيقال
عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وإن علم من عدم المعلول
عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك أن عدم العلة إذا صار متصورا صح الحكم عليه
بالعلية من جهتين من جهة أن وجه عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن
يكون محكوما عليه بالعلية وإن لم يكن نفسه مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعلية على الوجه
الذي أومأنا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما
هو صورة عقلية ومفهوم عقلي علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وإن
كانت الحكاية عنه ما وقعت إلا بحضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة أن نفس حضور
عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول عنه وأما علية عدم المعلول لعدم العلة
فليست إلا من الجهة الأخيرة فعلية أحد العدمين للآخر يكون في كلا الظرفين العلم والعين وعليته
الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علة ولا

بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل والملحوظ بها
هما العقليان لكل واحد منهما سبقت اليه من الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور
فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك
عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت العلة وجب رفع
المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل قد يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها
والمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** في ان العدم
كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره والمصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم
في الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى الشيء كان كونه نوعا من العدم ومقابلا للموضوع
وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان
اذ النوعية توجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان المعارضة والموضوعية بين العدم وموضوعه
في الحقيقة ليس بحسب وجودهما في العقل لكن الموضوع الحقيقي الثابت للعدم كاشف عن بطلان موضوعه
مما يضاف اليه العدم والموضوع بماله صورة عقلية وفيه مفهوم العدم محصل له مفهوم لثبوته في الذهن باعتبار
معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان للامر عرض له الفرض والملاحظة بسبب
عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال
المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من احوال المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية
للاشياء لان المتقابلين مما لا يجتمعان في محل والذهن وما ذكرنا ما ليق باحلال هذه العقدة مما هو المسطور في اوراق
اهل التدقيق من الاحزاب **فصل** في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له هوية الا رفع الوجود
وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون للشيء وجه الا هويته وجهة فكذلك

لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها واحدهما
لتشخص بعينه فهذا مما ارتسم الوفاء بالوهم ان الاسم لا يتطابق صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا
كانت الهوية الشخصية المستانفة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض لكان الوجود العينيان وجودا واحدا
فاذن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف يلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء
عين حيثية الاستيناف مع كونهما متنافيان هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء
وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث والرابع وهكذا فيلزم
جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها
في الاستيناف دون غيرها لعدم ترجيح ذلك الى الا وهو تمييز بالعدد وقس عليه حال تكرر عدم
واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم يعدم فيكون عدمان
لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز ذلك في الوجود ايضا كما عرفت قلت قد تقرر
ان معنى عروض العدم للشيء ليس الا البطلان الصرف للذات والتي تخصها لها وليس في الواقع موضوع
يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا تعدد عند العقل الا
بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يعتبر اثنا وحده او متعددة متماثلة او مختلفة
وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات تحقق وجه برهان بحيث قبل وجه ولجده وجه وهكذا لو كان
الشيء الكل معدوما قبل وجه ويكون معدوما بعد وجه لكنها انحصار دائرة الوجود وضيق استعداد عن اكثار
والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات السبق واللحوق بل انما يتصور
العقل بتوهمه الذهنية للحادث الى عدما زمانيا ثم وجودا ثم عدما طاريا بالطرفين ومن هنا ان الا زمان الموهومة
تخيل ان العدم محيط على شيء ومن وجه اللاحق عن تمس الواقع وكذلك هوية عن صفحة الاعيان

ودونك لما هو لهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق ونشئات انوار المبدأ
الاول وشؤونه الذاتية واتبدال كل منهما عما هو له الى غيره لكن المحجوب القصور نظره عن الاحاطة
يتوهم ان كل واحد منها تبطل حين يقع الوجود حياء غيره وحل في مقامه وهكذا ولم يفطن
بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخ اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه
المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير
مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجها الا في مرتبة وجوده وظرف تحليه وظهوره فان
لكل شيء نحوا خاصا في الوجود ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة
اللائقة به الغير المتعدي عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود بمقتضية اسبابه
السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجه المبدأ الاول جل كبرياؤه فلم يتصور له طور آخر من الكون غير
ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويخرجه عن سلطنة الاعيان ويقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له
واما ما يقال ان ذوات الممكنات ثابتة على العدم وليس الوجود معناه ان مع قطع النظر
عن الامور الخارجية وعن كونها تجليات للحق الاول وكون حقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى
ورشحات صفاته العليا اذا النظر الى نفس ماهيته كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية
لا يأبى معناها ومفهومها عن لحوق شيء اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتياتها وذاتياتها من الوجود والعدم
وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بها فانها ان قضية الواقع فلا يابى العدم ولو في زمان انصباغها
بصبغ الوجود وظهوره بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات والاعيان
للحقائق على غاية معلومة عند علمه المحيط لكل شيء على ما هي عليها فهي مشتملة العدم مستحيلة الفناء فيجوز العدم
على الشيء باعتبار مرتبة من التحقيق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم والاكاذيب المتخيلة بهذا التحقيق

الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان **وهيهنا** استبصارات تنبيهية
ذكرها شيوخ الفلسفة العالية ورؤساؤها في زبرهم نيابة اهل الحق ويحكي اصحاب القطع
المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس
كما حكم به الشيخ الرئيس وتحته للخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك كذا الدور الذي هو تقدم
الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك بل دقيق فان معنى
عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود ذلك الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي
اتحاده بالشخص وانت تعلم ان هذا الكلام تذكر ما اسلفنا من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة
الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم اتصاف الذات بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها
باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فيجعل في الوهم الى الاجزاء
وتكثر اجزاء الزمان يستتبع لتكثر نسبة الذات الواحدة فيها المحفوظ وحدتها الذاتية في كل الآن
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين مباداه الاول ومباداه الثاني مع انحفاظ وحدته
المستمرة في جميع اضافاته المتعددة الزمانية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم
تشخصه وتوابع هويته الشخصية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او لطريق الالتزام على من يعتقد
هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته معاد ثم جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا الا انه الموجود في الوقت

المتجددة

الشيء لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الجواب يبتني على كون الزمان من المشخصات
فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي امثال
من نوعها واقعة في امتيازها والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات
باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك
نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد
منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات المشخصة حتى لو فرض خروج الشخص من حدي امتداد
شيء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض المشخص الذي يكون بالكيفيات الذاتية وهذا
لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق
على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه نحو من انحاء الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز
عن الغير الذي يحصل للمادة بسبب فيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى
يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عدة من جملتها الوقت واعترض على
هذا الدليل بانا لا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن قد وجد
معادا ايضا ثم هذا الكلام اورد على ما يتوهم من عينية الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ
والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالحقيقة والاضافية
بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعد العدم وتسلسل
دفع تخييلي اقول لا يحجب عن فطانتك ان السبق واللحوق والانتهاء
الذاتية لاجزاء الزمان كما يستطلع عليه بحيث يمكن وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع

لكونها بذاتها

من الضروريات الذاتية له لا بتجدده مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي لامس كما ان التأخر عنه ضروري
لغد وهكذا النسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من لواحق الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس
واقعا في يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه مقوم له لا يمكن ان ينخلع
عنه فتحول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا الانسلخ
عن هويته وذاته فيكون ح مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام
ذاته فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المعروض هو هو بل غيره فاستقم الاساس والفرع الجواب الثالث
لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وفي جميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير انه وجه فرد ابتدائي ان كان من جملة الممكنات واللازم بط لعدم التميز
بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة او ربما يتميز
عند العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين
ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول
فلان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض المشخصة فاذا لم يكن ثم تخالف
وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين قلنا مغالطة في بيان نفسه لان الكلام في انه مع
تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدأ
واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حتى ما وان كان رفعا للامتياز الذي هو الكلي
فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الذي بمجرد وضع الاعادة لا يقتضي الامتياز بينهما ليس برفع ما
بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب

فبان

ودفعه اخرى اذا ابدا ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات وتمايز
بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا
لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا نفيه صرفة فامتياز المعاد من المستأنف المفروض
معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها المتخلل بين الوجودين
السابق واللاحق والمعدوم لا ذات له وان كان بانه كان موجودا اولا دون المستأنف فهذه عين
النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك
والكلام في ان مع فقد الاستمرار الموضح للانية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الوجود
السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات
عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان
عدمت في الخارج لكن يحتفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير
لانا نقول قد مر مرارا ان انحفاظ الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية
انما ذلك شأن مهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من اعتبارها الخارجة
عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية متكثفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
ليس بنحو وجوده وتشخصه بل من جهة ذلك الا بعد تجريد المهية المعروضة بالتشخص ولوازمه اذا جردت
عنها يكون غير بالتغير للتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيد شيء
من اجزاء علتها التامة المقتضية لها او استعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة
ومصححات المعلول وينتقل الكلام الى اجزاء اجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى
والعلل العليا وسينكشف لك الامر انه لا بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم

معلوم بما ذكرنا

فيها ط

بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة بعينهما لم يكن المعاد المفروض عينا
بل انما يكون شيئا اخر مماثلا للابتداء الى السابق ويتوهم انه اعادي فان قلت انما يلزم اعادة
الهوية الوجودية لو اعيدت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية بترتيبها
وحالها سبق في انتظام الكائنات بجميع لوازمها حتى في كونها ابتدائية والخطرة الجهة غير منوجهة في
تكذيب هذا الوهم اشارة القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام لعدم الحكا.
الكافة لكافي ذلك طامنهم ان القول بتجويز اعادة الاشياء المعدومة بطلانها الصريح الشريعة الحقة الناطق
لوقوعه الشرائع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله
عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الكتب الكلامية والاراء الجدلية
بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سلوك سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة
مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واكتساب المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه
القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة ولصونها عن التدنس بالاخلاق
الرديئة ولم يقصدوا بما يورده الحواس البهيمية او اوصاف الاجسام ولم يحوجوا بالاراء العامية
فاستماع صور الحقائق الالهية ولت هذه الامور الخارجة عن حواسها وتعطيلها جوهرها فاما اذا اخذت
النفس بما قد تدنست بالافعال السيئة او تدنست بالاخلاق الردية او احتجبت بالاراء العامية وانهمكت
على تلك المهالك كاكثر ارباب الجدال الغفلة محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الالهية عاجزة عن العروج
الى الاخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى
معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية النشأة الاخرة واحوال الانسان
بعد الموت وسائر اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم واذا جاء حين

ان نبطل القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى بارئها في العالمين ووصولها الى قومها في الآخرة فلهن
بيان ذلك كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس بجلالته الابدان باذن ولى الابداع والابعث في المبدا
والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة ثم ان هولاء القوم بعد اتفاقهم
في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع
اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات في الالات لاختصاصها عندهم بالاوقات وذهبوا
الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد والرب والى ما لا يكون
مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية شحنوا بها دفاتر
هوساتهم الكتب والدفاتر واكثر ارائهم الكاسدة في الفقيه والقاعدة من هذا القبيل كتعدد
القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفى الداعي عن فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه محل
الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون
المتحرك وتفكك الرحى والطفرة الى غير ذلك من المتهوسات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة
ومعاداة الحكمة فهم في الحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع
وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء الربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة
الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم
لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون
به من المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجه الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لهم فيها
حجة ولا سائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون

يجيبوا
ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها ويأبون ان يقولوا الله اعلم ان الله اعلم ورسوله
نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون تلك الهوسات الكاسدة
والعقائد الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في احسن الاوراق ويسمون الاحداث
والعوام والصور وينافي قلوبهم ويكونونها في نفوسهم بحيث لا يخرج ابدا ومع هذه الدواهي والمحن كلها
والمرتبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون
الدين وطالما رأينا هذا مسمعا مجهودا بان علماءهم وحجتهم والافضل منهم في الاسلام والمجوز لها آمن
بل نراهم باديانهم اذا انظروا الى اراء هولاء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين
واقامتهم على المؤمنين ومن عجيب الامر فيه ان بعضا من هولاء استدل على امكان الاعادة
بما قد سمع في كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة
الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تصوره الاشتباه في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز
العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي
هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات تحكم بان الاول فيما لم يبرهن وجوبه وامتناعه هو الامكان الثابت
بقطعة المستوى ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي ويستشهد بهذا النص الحسن الذي يحتج به ويكون حجة كثيرين منهم
عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول هو مبنى اكثر الاراء عقول الاكثر ثم الحق وقيل على امتناعه
ووجوبه فكيف ذلك غير ظاهر ولعله فرضه غيرنا يمنع الجواز كون هذا من جملة الاول وان اريد بمعنى ما لا يعدل عنه
الا الدليل على ما هو المستعمل في صناعة الفقه واصوله فهو وان كان بمعنا اذ شئ من عناصر العقود ليس اصلا
بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس معناه ان
ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل نترك في بقعة الامكان

ان الاحتمال العقلي لانه يعتقد امكانه الذاتي وكيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية فصل في ان العدم ليس الا سلب الطبائع الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة
الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية والنسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية
التي هي الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها
حمل ورابط بل سلب حمل وقطع رابط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في السوالب
بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية
والسلبية خلافا لما شاع بين المتأخرين من المنطقيين ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية
وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية
مخالف لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور رعايتها في الموجبات
لفضلها وشرفها ولانحطاط ما يتفرع السوالب فيها فان وجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم
واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه
عند الموضوع من وجوب صدقه او امتناعه او امكانه وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع
الى حال الموضوع في وجه بحسب قوة الوجود ووثاقة التجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة
او بطلان التحقق وفساد الماهية لا حال المحمول في النسبة الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض علماء
ذكره وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة
او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه
ليس هناك شيء اذ ليس شيء ثابتا لان هناك شيء هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس فيه شيء يمكن
تكيفها باحدى الكيفيات الثلث فالمادة ما لي سبب عند الاوائل في العقد هي حال الموضوع في نفسه لا الايجاب

في الجوهر من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او حال الموضوع
في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجوب او الامتناع كنسبة النقص
الى التمام ونسبة ضعف القوة وفتور الى وثاقة انما تبين حق التبيين في هذا الكتاب وعلى
فلسفتنا كما نص اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على الحصر لخبط لكان بدلها لجهة وقد يكون
العقد واجبة بخلاف الحصر اذ الحصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل عند
بيان ان السالبة لو وجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان لمحموله عند
الايجاب يكون له استحقاقه احد الامور المذكورة وان لم يكن او وجب وما توهم ان المحض الثابت
على تقدير حمل العدم محمول غير الثابت على تقدير حمل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير حمل العدم رابطة يكون
غير الثابت على تقدير حمل الوجود رابطا منقوض بان هذا التوهم نشأ عن نقيضه قولنا زيد معدوم مثلا قضية
موجبة تشبه العقلة عن انه يفتقد بذلك ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود وبرجع الحكم الى ايجاب
سلب الوجود والقضية الموجبة سالبة المحمول فلاجل ذلك يختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم حصل
من المفهومات فان له باعتباره محمولا حالا عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند
سلب ذلك ولا ينبغي ان يتوهم زيد معدوم حين ما يراد السلب وجهه في نفسه كما ايجابا بل ايجابا لمعنى
انتفائه في نفسه وسلب انتفائه ووجهه لتكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت
سلب الوجود له حتى تصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات
المركبة ومن لم يفرق بين هذه التهليلين فظن ان طبيعة العقد مطلقا تستدعي ثبوت شيء لشيء
او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات
الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه

هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان بعض مثبت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان
ساكن الاصابع نفيا لسلب صفة هي الكتابة وعدم الفرق بين المثالين من جهل الطبيعة الانسانية واحكامها
التي تجب لها اولها وبشرط حلها سواء لا اضطرار الى استثناء المقدمة الكاذبة القائلة لو فرضه وجود السالب
لوجود المثالين في جملة المهملات البسيطة كما سبق ذكره في اوائل الكتاب **تتمة تحصيلية** واذ قد تحقق
لديك ان السلب بما هو سلب ليس الا بمعنى حصل بث له او به او برفع عنه او بمعنى عكس الوجوب
والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون لنسبة سلبية كيفية ضرورة او دوام او فعل او امكان
او غير ذلك بل انما ادل ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ودوام
النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان نعتبر ذلك في الايجاب
ويجعل السلب قطعاته تلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين
السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين سالبة الدائمة وسالبة الدائمة ما اشتهر في الكلمة العامية
بل على طريقة الحكمة البحثة اللهم وكذلك قياس سائر الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لما لا اطلاق
عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة
ولا سبيل لصاحب السانحة المحمل الى فصل اطلاق سلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بابه خارج
عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفاية الى
صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن كون وجود طرفيه ان محمول الهو هوية
سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد
وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت
موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في

الخارج

الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب يجب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود
الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في ان موضوع كان يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم اذا
كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع وانه وان كا
ن الى الخارج لكنه نقيض السلب عن الخارج وكانه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج
واذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم
والسلب عن المعدوم هذا الحكم خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام
الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او ا
المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة
اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين
محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة
او موضوع السالبة ايضا كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو
غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب وما صدق موضوع السالبة
على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي
وجود شيء حتى لو صدق ان شيئا هو ولهذا لا يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم شيء
ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما ولهذا يجوز نفي كل ما هو
غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يجاوره عليه من تلك
الحيثية بل اثبات شيء مما يجاوره عليه من تلك الحيثية اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا

فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول الذي هو مستدعيا لوجود الموضوع
كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع
الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمنا ويراد بالعموم ما ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهم
الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة واما
ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة والسالبة المحمول تحقق
التناقض لتصادق افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق فقول هو اعم باعتبار المذكور ولا يلزم
منه تصادق الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا توجب بطلان ما تناقض ونفي الاعمية
بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا
وتناولا **تذكرة** فالموجبة تجب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الا لتفاقيه يلحق
جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولا استدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكي
او المحمول مطلقا الاكم عليه نفي او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما علمت ما ذكرنا من الفرق
بين الحيثيتين اذ الشيء قد يكذب عن نفسه ما عليها ويصدق عليه باعتبار اخر على ان الفرق كالمكري
الا في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع يكال هو اتصاف ذات
الموضوع بالعنوان بالفعل وان قولنا كل ج ب ليس معناه ان الجيم الكلي والاكثر
طبيعية او كلية او كلية وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم
محشا به او لا فهو ب **اعضالات وانحلالات** ومن التشكيكات الواقعة
في هذا الموضوع التي بها تراجم السائر الى الله تعالى في سيره وتعوقه عن السلوك له تعالى
ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف

الموجبة

الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء بحسب الواقع كاللاشيء واللامعلوم واللاممكن العام
وسائر نقائض المفهومات الشاملة فلا ينتظم احكام المتزاجة لصدق سلب نقيض الاخص عما
يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق بعض قولنا ليس بعض اللاحجر
باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللا
ليس باللاحجر لانتفائه في نفسه وتنزل بذلك قاعدة انعكاس الاعمية والاخصية في نقيضي
الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها
عكس النقيض وغيرها مما في القاعدة بنقائض المفاهيم الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان
اخذوا الرابط في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وجعلوا الموجبة السالبة المحمول عن
الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له وخصصوا
الاحكام بما عدا النقائض الطبائع العامة جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبثين
بالحكام من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان وسبيل الحكمة في ذلك
القصد بما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود
للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادي بل بحسب التناول الاعتباري اي المعنى انهما
بحيث يكون احدهما لصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخر بل بمعنى ان
احدهما يصدق على شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخر بذلك الاعتبار وان كان الموضوع
فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او
تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه في مطلق العقود لا بد من مطلق
الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وبالصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله

وبذلك يحسم مادة الشبهة فبعد رفع تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب
الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث
لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي
او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في الاعيان او في العقل على البت
وليس كذا والعموم بين المفهومين ليس معناه ومقتضاه الا كون احدهما بحيث لو وجد
في مادة وجد الاخر فيها كليا وارتفاع العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس
في ذلك لزوم الاجتماع في مادة بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل فطن ان الامر في تلك
الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلام الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج
الى وجود فرد له في العين او في النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له
بالقياس الى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن
ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر
وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما
واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض
العام مطلقا اخص من نقيض الخاص لكان يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو
ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه
تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى
وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الكليم الطوسي بان الممكن
العام ينقسم الى قسمين هما مانع الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا

عن النقيضين

عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا
كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط
مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو
داخل في احدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص فهو
ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه
الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج
عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعترض عليه الفول في الاول بان الخارج عن النقيضين
الذي يعبر عنه بما ليس بشيء فلا يمكن ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون
ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مشيرا بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء
الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيضين اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد
بكونه اعم الا هذا وبعض سادة اعاظم الحكماء دام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام فقال ان الامكان
العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف اما عدم ما يتصف
بذلك الامكان اعني الشيء ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعني ما يتصف في نفسه
ان كان الممكن هو المحمول في خبر عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب
امتناع ~~وان الموضوع او سلب~~ امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو بنسبته
وعلى التقديرين لا يصدق الممكن على الممتنع وجمهور الناس يظنون ان الجانب المخالف هو ما يقابل
الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن
يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام

وكلما هو ممكن خاص

والجانب المخالف

وان اريد ما يوضح عند الاكثرين فنجيب اولا ان التغير في كل من الواجب والممتنع ضد احد الطرفين
فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين بلحاظ
انه ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عنهما هو غير واقع من طرفيه واما ان التغير في كل منهما
ضرورة احد الطرفين بالاشتراط الاخر من اعتبار ضد الطرف الاخر او حدهما فلا يصح ان كل ممتنع
مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب
درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه
لا يصدق على الماهية من حيث هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد الصدق
بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية
فصل في ان العدم الخاص يجوز ان يكون اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الطبيعة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود
بالذات كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده
ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يابى عنه
طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات
كالعدم المسبوق بالوجود الا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب
به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود المنبسط والوجود الملاصق والوهمي وبالجملة الوجود
اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية ولا اتصاف الواجب به وان بعض انحاء الوجود
يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول

فكالوجود

فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارق على المادي والوجود القار وعلى غير القار وكذا يمتنع
على الغير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجه او وجود بعد عدمه او عدم بعد
وجه قبلية وبعدية متقدرة زمانية لامتناع كسبها من القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم
مطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق نوعا في الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه
عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية يمتنع على جميع
الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب
بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب
من حيث كونه وجودا مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة جهة حقيقة بسيطة لا اختلاف
فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة
من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود
واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى
به وبالاخر يجب اما الاول فظاهر واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود
مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته تعالى جهة امتناعه بالقياس الى طبيعة
الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركب الجهات والاعتبارات
في ذاته بذاته تعالى عنه علوا كبيرا الايق بهذا النحو من التكثر والاختلاف او تعالى عليه تعالى من جهل كونه مستلزما
التركيب في ذاته على ما قررت لزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتين وجوب الوجود وامتناع
العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين التركيب لوجه لعدم تخالف الجهتين فيه

امرا حیث لم یقرّ عندهم وصرحوا بان الوجود الامکانی یمتنع علیه لکن یرد علیه ایضا ان الوجود الذی یکون
للزمان فی مقابلة العدم السابق واللاحق یلزم ان یکون واجبا له فیلزم استغنائه عن العلة ثم
وجه ومن اصولهم ان الممکن کما یحتاج الی العلة فی وجه الحدوث یحتاج الیه فی وجه البقاء ثم تکلفوا فی
الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتاخر لشیء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر
وهذا المعنی اعم من الوجود الاستمراری لامکان صدقه علی ذلک وعلی عدمه راسا ازلا وابدا
مثل صدق رفع العدم اللاحق للزمان علی عدمه المطلق ونحن نقول ان السؤال مستغن عن هذه التعسفات
فان مناط الوجوب بالذات فی فلسفتنا هو صرف طبیعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاک الامتناع
الذاتی هو منع تحقق طبیعة الوجود مطلقا وتحقق طبیعة کلیة من الطبائع العامة المتواطئة وان کان
تحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جمیع الافراد لکن الوجود لیس شموله وانبساطه
من حیث عروض الکلیة والعموم له بل له اطلاق وشمول نحو آخر سوی العموم علی ما یعلمه الراسخون
فی العلم فوجوب حقیقته الکاملة یستلزم وجوب جمیع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه
الحقیقة یستلزم امتناع جمیع مراتبه وانحائه وکلیاته فالزمان بهویته الاتصالیة التی هی عین
التجدد والتقضی وعرش الحوادث والتغایر شان واحد من شؤون الحقیقة الاولی ومرتبة
ضعیفة من مراتب تنزل الوجود فیکون اضعف الممکنات وجودا واخس المعلولات رتبة
ویمکن ان یجاب عن الاخیر بان الامر التدریجی الوجود بالذات کالزمان المتصل وما یحکم به
کالحرکة القطعیة لیس له بقاء حتی یحتاج فی بقائه الی سبب بل بقاء نحو حقیقة لیس الا زمان
حدوثه وهو بما یحدث ذاته وهویته الاتصالیة شیئا فشیئا سواء کانت متناهیة الاجزاء
کالحرکات المستقیمة العنصریة او غیر متناهیة کالدورات الاکثریة الهرشیة فاذا کانت ای فاذا

بخلاف ما نحن بصدده والفرق بین القبیلین محقق لان حیثیة وجوب الوجود ههنا بعینها حیثیة
امتناع العدم بلا تغایر وحیثیة فلا فی الذات ولا فی الاعتبار لان ذاتا واحدة یجب صرافة
وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذین المفهومین بخلاف ما نحن فیه فان ذاتا واحدة
بالجنس لا یمکن بجهة لا یکون لها اضافتان متخالفتان متنافیان بالضرورة من الفطرة الانسانیة
وهذا الاصل من جملة الاصول التی اقررنا لما نحن بصدده من کون جمیع الموجودات بحسب موجودیتها رشحات
وفیوض للوجود الالهی وتجلیات وشؤونات للحق الصمدی واما کون بعض انحاء العدم ممتنعا للممکن
بالذات او للممتنع بالذات فهو ایضا محل بحث فان العدم بما لا امتیاز فیه حتی یمتنع بعضه دون
آخر کما مر بل ربما کان هذه الاوصاف العدمیة مما یشتبه ببعض الاوصاف الوجودیة علی سبیل
الاستتباع والانجرار والحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات یرجع الی امتناع
ذلک الوجود السابق علیه فانه اذا امتنع السابق علی شیء امتنع اللاحق ایضا باعتبار کونه لاحقا
اذ اللاحقیة لا ینفک عن السابقیة واذا اتصف اللاحق لشیء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار
اللحوق کان هناک تابعا لامتناع الملحوق به فیکون امتناع العدم ای عدم کان للممتنع بالذات
امتناعا بالعرض وههنا شک مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان الواجب
بالذات ما یجب له طبیعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما یمتنع علیه طبیعة الوجود کذلک علی النحو
الذی بیناه وذلک الشک هو ان الزمان اذا امتنع علیه لذاته العدم السابق واللاحق
لزم ان یکون الزمان واجب الوجود لذاته تعالی القیوم الواجب بالذات عن التغیر
علوا کبیرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذی یمتنع علیه جمیع انحاء العدم
والزمان لیس کذلک اذ لا استحالة فی ان یکون معدوما بالکلیة ازلا وابدا وهذا مع انه لا یوافق

اصلا

بقاء شیء لعینها او ذات حدوثه بمعنی ان لا عالة فی الحقیقة الا التدریج فی الحصول والانتظار فی اصل
الکون فلا یسع لقائل ان یقول ان الزمان فی بقائه هل هو محتاج الی العلة ام مستغن عنها وان اجیب
وجه آخر فی هدم اساس الشبهة المذکورة وهو ان وجود الآن والحرکة التوسطیة لیس کوجود غیرهما
من الاعراض التی لها ماهیة محصلة اذ الحرکة بما هی حرکة لیس حقیقتها ومعناها الا الطلب للکمال
والاشتیاق الیه ولیست هی شیئا یحصل لها وانما الشیء بالطلب او لیشتاق الیه او لیصیح الطلب
ولیشتاق الیه الا بان یکون هویتها نفس الطلب للشیء والاشتیاق الیه والزمان لیس الا مقدار الطلب
والاشتیاق وعددهما فهاتان المهیتان مادامتا اخذتا علی هذا الوجه الذی هو مقتضی ذاتیهما
فلا یمکن الحکم علیهما بان شیئا منهما کیف نسبة الوجود الیه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام
والانقطاع واللاانقطاع بل هما فی الاتصاف بهذه الامور انما یکونان علی سبیل الاستتباع
والعرض وان لم یکونا ماخوذین علی هذا الوجه فقد انسلخنا عن ذاتیهما وصارت کل واحدة
منهما شیئا آخر له حکم آخر بعد ان استونف النظر فی ذاته لیظهر حکمه وکونه من ای طبیعة من
الطبائع

فصل

فی ان الموقوف علی الممتنع بالذات لا یلزم ان یکون ممتنعا
بالذات ان توقف الشیء علی محال بالذات لا یقتضی استحالة الموقوف استحالة ذاتیة بل ربما یکون فقط
لاستحالة الموقوف علیه بالذات اما ان الموقوف علیه ان کان موصوفا کالممتنع بالذات والموقوف
صفة له کالامتناع بالذات کان استحالة بالذات یلزم استحالة الموقوف علیه بالذات فلذلک
بخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هی صفة کما قیل واقول ان ذلک ان اتصاف
الشیء بالوجود ومقابله لیس کاتصاف القابل بالمقبول او لعدمه ولا کاتصاف عادم القابل
لعدم المقبول حیث یجب ان یتاخر الصفة عن الموصوف وجودا کان او عدما وذلک کاتصاف

الجسم

الجسم بالبیاض واللابیاض بان یکون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت حتی یتفرع علیه
ثم یتصف الموضوع بتلک الصفة بعد تحقق انه بذاته وکذا فی اتصاف عدم الجسم لعدم الابیض
فان ثبوت الوجود للشیء موضوع ومحله ایاه هو بعینه ذلک الموضوع فلا اتصاف ولا انضمام
ههنا الا بحسب التحلیل العقلی کما مر تحقیقه وکذا عدمه عنده هو عبارة عن عدمه فی نفسه لا عدم شیء آخر عنده
فاذن کما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعینه اتصاف الشیء الموجود بذلک الوجوب من غیر تاخیر
وموضوعیته هناک فی نفس الامر الا بحسب نحو من اللحاظ فکذا اتصاف العدم للشیء بالامتناع هو بعینه
اتصاف ذلک المعدوم بالامتناع وکذا حال اتصاف ذلک الوجوب بوجوب آخر وحال
اتصاف ذلک الامتناع ایضا بثبوت الامتناع وهکذا الی ان تنقطع بانقطاع الاعتبار العقلی
ففی جمیع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بالصفة ههنا عین اتصاف وصفه بتلک الصفة او
ما یلزمه من غیر توقف وتابعیة ومتبوعیة للصفة وموصوفیة والحق عندنا ان الموقوف علی المستحیل
بالذات من حیث انه موقوف علیه لا من حیث انه عینه یکون وانما مستحیلا بالغیر لا بالذات
کما ان الواجب بالغیر لا یکون الا ممکنا بالذات لا واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات کما مر ومستلزم
فی سالف القول ان ما اشتهر من المجادلین ان المحال انما یستلزم محالا لیس بصحیح کلیا بل انما
یصح جزئیا اذا تحقق بین المحالین علاقة عقلیة کما بین المحال بالذات والمحال بالغیر ای
الموقوف علیه الممتنع بالذات فلا استلزام بالذات بین محالین کلاهما مستحیل بالذات
کما لا استلزام بین واجبین کلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بین شیئین لا یتحقق الا بعلاقة
اعدها السببیة اذ لابد فی التلازم اما کون احد المتلازمین علة والآخر معلولا او کونهما معا
معلولی علة واحدة واحد المتلازمین لابد وان یکون معلولا بوجه والمعلول لا یکون الا ممکنا

بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا
ممكنا بالذات فلا يلزم من المحالين الذاتيين ومحالية الاستلزام بين المحالين الذاتيين فلا استلزام بين
الشيء وما ينافيه **وهم وازاحة** وذلك ان تقول اذا احتمل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه
فاذن ما شان البيانات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم منها الشيء على فرض
نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل
وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم منها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده بهذه البعدية يستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية ببرهان ان لا تناهيها يستلزم
تناهيها فيقال ان اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا
في نفس الامر كان عدمه وقبلها فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء لكان الشيء متحققا في
نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه وانما قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن موجودا قبل الوجود
او بعده فذلك من الاكاذيب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت
يجب تحققها مستتبعة للوازمها مقتضية لاحكامها وآثارها المختصة لا منافية لها منافية
لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالمنافيات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك الامور
مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء
مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة ما يسوق الى ان الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض الشيء
ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما نحن راموه في تلك المواضع وليس فيها ايجاب
استلزام الشيء ما ينافيه بل استحالة امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او وضعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة لنقيضه فوقوعه الحقيقة مستلزما وقوع اجتماع المتنافيين

عند النقيض وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن علم انه مفروض لا علم انه محقق انه
قد فرض نقيضه وان كان مع الامور التي تستلزم نقيضه ولو كان فرض ذلك الشيء علاوة انه فرض
امر واقع اوجب ان يوضع مع فرضه فرض جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع منافياته
ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي
وليس المحض فيه ذلك بل ينفي في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا
تحقق النقيض لانه لو تحقق الشيء في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض
في العقل يجب ان يتمثل مفهومه في الذهن ويحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له اجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين
بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم تبين ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك
الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيحصل الشرطية بحسب الوضع الفرض ونفي لازمه
جميعا موجبا ببطلان الفرض فيكون مجموع القضية الشرطية والقضية الاستثنائية ملزوما للحكم باستحالة
المعروض لا مرض المفروض فقط **تشحيذ** انك قد سمعت سابقا وتحققت ان
الواجب بذاته لا يكون واجبا لغيره فاعمل رويتك وتحمل مثل ذلك البيان في الممتنع
بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع لغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك
الغير والعلة لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور العلة عدم احد
وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد
وضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وتحقق الوجود وضرورة العدم لا يتكثر
الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل ان يكون امتناع ماهية معروضه

يجب الذات ويجب الغير معا او على التداول والمستحيل بالذات يكون ما عدمه يجب بنفس
ذاته فقط فقد برع ان كل ما بالغير من الوجوب او البطلان فموضوعه الممكن بالذات
وقد علمت ان نحو الامكان الذاتي يجب ان تتصور علاقته بنسبته الى كل من الوجوب
بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن بان منهما
وتعلم وتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى وتعقل كنه مجده وجلاله
لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وجلاله كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط
نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث يجاوز الشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود
فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني لا يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شبه له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم
الصرف الذي لا شبه له العنه بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان
والبطلان وكما يقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك الحكم كالعقل وما يتلوه وكما يقرب من الممتنع
كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربها وتحقيق القول ان من المعلومات ما هو في غاية
القوة والقوة مثل الواجب الوجود وما يتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما هو
في غاية الضعف شبيهة بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا
بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا او الاجسام
المتشخصة صورها عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما حققته في مباحث الحواس والمحسوسات
والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية لتعجز عن ادراك القسم الاول
كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر الابصار وتعجز ايضا عن ادراك

القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة
في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الاجسام والاشكال
والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر الحواس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس
والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد ان يكون من جنس المتغذي فلذلك
سهل علينا معرفة هذه الامور **فصل** في ان حقايق الاشياء اي الامور المتحققة بالذات
يمكن ان يكون معلومة للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك
لو جعل امكان تعريفها باجزائها المتقومة لها فاما البسائط فلا يمكن تحصيل حقايقها بل الغاية القصوى منها
تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان نعرف ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن
فاما حقيقة النفس ومهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في مهيات الاشياء
انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فانا
لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق غير معلومة للبشر
هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول
ايضا موضوعا للقضية الطبيعية والسير الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة
والثاني يصلح موضوعا للقضية الطبيعية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه الى افراده الحقيقية
بالذات دون افراده الوضعية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات
الى شيء آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ما له ذلك الشيء بالعرض ثم تحت ذلك
ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما تتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم

الا في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها
لا هوياتها الوجودية وتشخصاتها العينية كما سبق فالمعلوم المحصل من هوية الشيء والمستتبع للوازمه العينية
هو وجهه العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في الجنس العقل لوازمه من حيث كانت او بعيدة
وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان
يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة فالواحد فيها
موجود وتلك البسايط ان استحال ان يكون معقولة كانت المركبات غير معقولة البتة ولا يمكن ايضا
ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت
بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسايطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة
فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسايط لا يصح ان تعقل يوجب القول
بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه
وفيه بحث اذ للقائل ان يقول من اعترف ان الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان العلم
بها حاصل من معرفة بسايطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء المركب بحده عبارة عن معرفة
اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه
القريبة ولو بالرسم والبينة لا معنى لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان تحصل من معرفة
اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه ما لا بكنهها ولا بالحد بل بالمثالات
المصورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم
يقال تلك اللوازم سواء كانت بسايط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه ومن قال
ان البسايط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا يعرف بوجه من الوجوه

لا بكنهها وحقيقتها

ولو

ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر القائل بعدم كون
البسايط معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوم البسيط او وجود البسيط فان اراد به ان العقل
لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مسلم وبه كما مر سابقا
من تحقيق مباحث الوجود وان اراد به ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر
البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما به وغير ذلك
فاما ان يكون المعقول الى من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء
بسيط او وجه فعلى الاول يعقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا يعقل كنه ذلك الوجه
بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان لا يعقل كل وجه الا بوجه آخر وذلك الوجه بوجه آخر
وهكذا في الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيء هو والا لزم الخلف وكذا
الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات
غير متناهية متداخلة على تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا
لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدأها واعلم ان الشيخ الرئيس
ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف
من الاشياء الا الخواص واللوازم والعوارض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة
على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس
ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك
انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع
وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق

ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس
هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الاشياء
لان كل واحد ادرك غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا
عرفنا انه مخصوص من خاصة له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخر بواسطة ما عرفناه اولا
ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب
لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا
لذلك المحرك محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او صفة
خاصة ليست لساير المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها انتهى كلامه
اقول ما ورد في كلامه ما اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود
لا برهان عليها الا ضرب من الحيلة ربما نشير بها بالتنبيه اذ ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف
بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وحصول الاشياء عندنا بعين صورها الخارجية فحق انها لا تعرف
الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها وتلك المفهومات وان كانت داخلة في المفهوم
المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن نحو الوجود الصوري
الذي به يكون الشيء هو هو اوذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه ان فصل
الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر النفس التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول
ساير الانواع والاجناس والاول ليس فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا الا غير محمول على النوع
المركب والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم
ان للوجود عيانا خارجيا وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي كما يتفوه اكثر

المتأخرين

المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه.

فصل في اقسام الممكن

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب
الوجود لشيء كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها
ثم ما يكون الممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكانه وجها كافيا في فيضانه عن علته
واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة
الى الواجب الوجود لذاته فانه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد عرفنا من بيانه
فكما كان كذلك استحال ان يخص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يخص بعض المستعدات
بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل
لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات صدر قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات وبعد
ايضا يقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات بعدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف
في الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف في الامكانات
الذاتية في الماهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في نفسها
وماهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود
وجب ان يكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك
يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل
الثاني ليس كامكان العقل الاول او وجه ممتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا
يحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس

لشيء هو ممكن الوجود

الى الوجود الذي لعلة الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسياتي لك بيان في هذا
المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك
من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان
من الامكان احدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض
عدمه محال والاخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك
لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى اخر من الامكان
ليس بصحيح نعم هما مختلفان في الموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك
الشرائط لا بد ان يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا
هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر
متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل
لتلك الحوادث ليصير نسبتها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هي المادة

المنهج الخامس في تحقيق المجعول وما يتصل بذلك

فصل في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل

وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب
واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية المتخللة
فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى الجعل البسيط بتعلق الشيء
واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك فهو لم يأت
فقد حفظا فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور من حيث انها
على انها مرآة لملاحظة طرفيها والة لملاحظة احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فتحولها

على الوجه

على الوجه المذكور في تعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال
بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية او خارجية ننقل
القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام مستغنى عنه من تلك الحيثية وتفتقر اليه في
اتصافها بما لا بد منه في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير ونظير ذلك بحسب الكون
الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بماهية الشيء اي شيء كان
والتصديق نوع اخر منه يستدعي [illegible] طرفين هما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما
في تعلقه على النسبة الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء
شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع
ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان او الانسان
حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل ثم
اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته مستغن عن العلة ايضا اذ هو حد حريم التنازع بين
اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق
لتحصيل المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبق حكاية بعض من هوسهم
فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المجعول و
المتاخرون بالموجودية اي اتصاف الماهية المعلولة بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لان الاثر
الاول هو مرتبة الاتصاف اعني ذات الماهية او نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقايقها
التصورية عندهم عن الجاعل وذهب الطائفة الاخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين
على ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل

موجودية الماهية بلا افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية
الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر اخر
فانه اذا صدرت ذات المعلول كماهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل
يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها اياها ولا نعني من ان كون
الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه
النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل
السابق المتعلق بنفس الماهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج
الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج
الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت الذاتيات ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة
كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية
تمنع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الاول
وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل
للتعلم لا بجعل مؤلف ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته
زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها
ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي صدق حملها عليه متعلق بجعل الجاعل
اياه بل المراد ان اي جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا
بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها

بالذات

بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية وصيرورة
نفسها اياها وذاتياتها ونحو سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشيء
على نفسه لتعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه

فصل في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية

ان قدماء الفلاسفة لم يبرزوا
اختلافهم حجة على حجة شيء من المذهبين بل الظاهر ان كلام الفريقين ادعوا بداهة دعواهم
اذ لم يجد في كلام الاوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات
وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل مبني على كون
الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان
بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم
وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول لكن
لفضل الله وتاييده فككنا هذه العقدة وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود
ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان
كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علية صالحة لعلية كل وجود فان
الماء مثلا اذا سخن لعلة لم يكن متشخصا فتلك السخونة من الماهيات فصدورها عن الماء
المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث شاو لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام
وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا وجب دوام الفيض واما ان توقف
على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او ماهيتها فان كان

الموقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة فيما لوجود
السخونة فما هو شرط الوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الآخر لان حكم الامثال واحد
ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان المهية قابلة والفاعل
فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند
حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا علة وكل ذلك ظاهر البطلان بالضرورة والوجدان
فظهر ان الموقوف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان الموقوف على الغير هو المهية
وكلما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست
علة لوجودها فقط بل علة لمهياتها اولا وبالذات هذا كلام القائل وهو مختل البيان متزلزل الاركان
من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم
والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوايل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية
نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس مهية
كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا انما ينتزع منه او مصداق العرضي للمهيات
عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر ان الوجود كل مهية بنفس ذاته
يقتضي التعين بتلك المهية لا بسبب زايد ومع ذلك يختص الوجود غير مهية وادراك الى
تلطيف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم ينضف الى شيء غيره يكون علة ويكون معلولا
ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود
المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فلا نسلم ما ذكره ليكون
الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره

ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل
مهيته والاول غير جايز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات
فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز وجوده من وجود كل الممكنات
كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان والمقدم مثله والثاني ايضا باطل
لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان
الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود
يستحيل ان يكون من لوازم الشيء بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بعينه واجب
في الواجب ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم
والتاخر كالمقوم له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية السخونة
اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية
قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القايل بان اثر الجاعل هو وجود المهية
لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام
وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلة للوجود بل الموجود في الخارج عنده
ليس الا الوجود بالذات وانما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمنزلة الظل
ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى ينتزع من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع
فالمجعول هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود
كما هو هناك مرارا **فصل** في مناقضة ادلة ادعت ان اثر العلة هي صيرورة المهية
موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل

هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل
واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زايدا على المهيات
الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود وبهذا الاساس كل المهية
بالعكس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من اقسام الخمسة المشهورة للسبق
وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجهه عين نفسه وان كان
محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يتخيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم
عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو
في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما
لم يصير موجودا لا يصدق على نفسه فالمحتاج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس
مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان ليس كما يفهمه الجمهور بحيث هو المشهور
بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن لا مع
قطع النظر عن غيرها كما هو في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود
بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة
على نحو التوقف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات
والوجوديات اصلا فاذا صارت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صادرة
بل على مجرد التوقف لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بهذه الحيثية
وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان
ويسمى بالسبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع

ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا
عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه
عليها بشرط الوجود وحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذاتيات
في الحقيقة الواجبية لنفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقف وتقييد وبهذا الاعتبار
يصير انه هو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو مخلى الوجود لشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه
من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود
لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة
والعلة جوهرها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بان الحكم بالفرق
ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية
لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد ادام الله ظله العالي
ومجده من انه لما كان نفس قوام المهية يصحح حمل الوجود ومصداقه فاذن ليس انها اذا اشتقت
بجعل نفسها ومن حيث تحصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها ومن حيث
عن حدود ولعلة الامكان وهو باطل فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث
حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة
المحضة وبجعلها يخرجها الى التقرر والايس بالجعل البسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل اخر
هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب **بحث وتفتيش** ان هؤلاء القوم اعلم
ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية
كالشيئية والممكنة ونظايرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي

الحق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلى مصدرى كالجاعلية المصدرية والفرق بين الجعليتين بما لوحنا اليه انفا وستنفتح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الموجود امر اعتبارى لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشأ الانتزاع الموجودية ومصداق حملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا حيثية اخرى معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان بالوجود ذاتيا له والحاصل الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود بان الذاتى للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالجاعل او غير ذلك اما ان يكون ماخوذة مع المهية فى كونها محكيا عنها بالوجود اولا فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وان كان ماخوذا فيكون الصدور داخلا فى المحكى عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فيكون وجود المهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على ما سلف ذكره والعجب ان المحقق الدوانى مع شدة تورطه فى كون المهية من حيث هى اثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات اللاحقة

فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هو ذاته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه مرتبط به من الوجود المطلق ليس غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم قال بعد كلام تركنا ذكره هذا المعنى الغامض فيه من المعوقات الثانية وهو ليس بمبالشى منها حقيقة فهو مصداق حمله على الواجب فانه بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شئ اليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى الغير كما هو مذهب طائفة من المتالهين والاول باطل عندهم والثانى بما ذكرنا فبقى ويتعين الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة بعض الهوية التركيبية فثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق اخر فى فسخ هذا الراى لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى التقدم بالمهية كما هم يعترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الجاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هى بانها ليس الا هى فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الفلكية فى ذواتها غير متعلقة

بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد ما لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان فى طريقة هؤلاء القوم المهية مفتقرة الى الجاعل فى ذاتها لا فى وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول فى هذه الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اى صيرورتها بحيث يصح الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هى ولا يلزم الانفكاك المذكور طريق اخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اى مورد المفهوم الكلى فى العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص نحو من الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هى مع حيثية التعين او الوجود او نحو ذلك فتشخصها لا فى تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ معها علاوة من الوجود لانا نقول هذا انما يتيسر ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين بانه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا فى الواقع الا بتغيرها

عما كان هو اياه فى نفسه مادام لو بقى حال الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته ولا تغير عما هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثانى يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق اخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتاثر فى سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم منهم كون المعقولات والمحمولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق فى نفسه تنبيه عرشى ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من العلماء الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليس نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل المنقول عنه فى اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره فى هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصة التى سماها مراتب الانوار والاضواء وان تاول احتجاجاته على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج بالمهية لا على امتناع قيام بعض افراده بذواتها لكن يشكل هذا فى باب الانوار العرضية التى هى وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف ونحوها كما ان النور الغنى الواجبى وغاية لنقصه كونه عارضا لشئ اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل ذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذات المتشخصة

النوريّة ومجعوليته بعينها عين مجعوليتها بسيطًا مما يرد على المتأخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية
من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة
عند المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي
وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود وكونها في تلك المرتبة من مقوماتها
فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن
تعقله غير مرتبط الى علته بجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك منهما الا في الوهم
ولا في التصور وليست هي كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها يكون
تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير نفس شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق
الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزاؤها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية
ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب مفهومها لكن المربوط والمربوط اليها في حكم جهة عدم
كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء واحد من المهيات
بالوجوب الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها وغير امكانها لتساوي نسبة الوجود والعدم
او الصدور واللاصدور او سلب صدورها اليها ومع امكان الذوات الوجودية النورية لتعلقها
بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم تكن شيئا لا وجودا ولا مهية فمع قطع النظر بمنزلة قطع
النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها
ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين كون الشيء وجوده اصرح فالحاقي بمصطلح
التلويحات ونور اضح ما علاها هو مصطلح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم
هو الوجود الواجب الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا افقر له منه والوجود كما علمت لا يعلم الا

عن جاعلها

الحضوري

الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور النوري اذ لو علم شيء منه
بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فاذن
المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا اللوازم الذهنية
ولا يلزم من كونها مجعولة للمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم
المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهيات
عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات
والحقائق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بل كونها متشخصة بتشخص
يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول ومحققة من
اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية فهي مما يقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب
الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا يكن
الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما ثبت في مقامه وحققنا ما ذكرنا لا يظهر الا
بعد غور تام وتأمل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير مستقيمة بدأبهم الصفات

ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا
التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك والوا في منشأه
هذا الراي مع حكمهم باعتبار الوجود وقولهم صريحا او الزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول
وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى
مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون
عن ذلك ويجعلون تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه اشكالات اخرها حكمة عرشية

فالحق في هذه المسألة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم
ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا
من الارتباط مجعول لكنه سواء كان الوجود ذا مهية يقتضي لذاته تعلقا لمهية من المهيات من دون
الافتقار الى تخلل جعل بين المهية ووجوده او لم يكن كذلك فان قلت فلم لا يكون الاثر الاول للجاعل
اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق حتى الآية التركيبية قلت هذا
فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون اثرا موجودا والاتصاف بالمعنى المذكور
فهو امر اعتباري لا يصلح كونه امر الجاعل والثاني ان الاتصاف نسبة فرعية وان لم يتفرع على ثبوت
تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافها بالوجود اما بنفس ذلك الجعل
فيلزم تقدم الشيء على نفسه بتخلل الجعل او بغيره فينقل الكلام على الوجود السابق والاتصاف به
فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود
اعني المفاد الانية التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم ان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية
لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات الخيرة
ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون
ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها
الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع
وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه
ما اورد بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المجعول في نفس الامر
اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية

الماخوذة

الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات
هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس ما ظنه الجمهور
وهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك وتعرف من ذلك ما قاله بعض المحققين انه ليس من اثر
تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود
لا وجود ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود
لا من حيث انه سواد مثلا فيقول هو موجود من الفاعل ولا يقول هو سواد منه او عرض منه انتهى وهو
كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كالاضافة الى الفاعل
بنفس ذاتها لا باضافة او عارض عارضة لها او غيرها من الاشياء وهذا القائل جعل الموجود عنوانا لمفهوم
بسيط كلي شامل للجميع مذهب الجمهور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل لكونه اعتباريا
محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي
افادة حقيقية لا افادة وجه فان للوجود حقيقة ومهية وكل مهية مركبة فلها سبب في ان تحقق تلك
الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان
عليه فلا سبب وليس ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا بل يصح ان يكون معلولا بعينه
لان الوجود المعلول في ذاته ممكن محتاج الى ان يخرج الى الفعل ويعني بالممكن ان حقيقته ذاته ومع اعتبار
ذاته ليس بالفعل كما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاثة لا محالة كذلك اذا
تصورت الوجود المعلول تصورت معه العلة انتهى وفيه وجوه من الدلالة على ما ذكرنا بصدده منها ان
اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها
ومنها التنصيص على ان حمل الذاتي على نفسها ليس الا بعلة هي علة جديدة ولا علية الوجود ومنها

ان وجود المعلول الحقيقية معلوم لوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده
من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد ذاتها في نفسها بسيطة او مركبة
شك ودفع ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة
فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل شيء مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانها عن العلة
المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالموقوف عليه ذلك الشرط لو كان
وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان
وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان
وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول
ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بشهادة الحس والعيان وانت بعد
اتقان الاصول التي سبقت منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فتذكر تنبيه
احذر يا حبيبي من سوء فهمهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اشاراتهم الى المعاني الدقيقة
اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد ظن
انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل وان ليس تأثير وليس كما توهمه وانما قال الحكماء هذا القول
لانك لما تأملت الوجودات وتفحصت احوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات
والماهيات الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرضيات علته لاختلاف
الوجودية بحسب الجعل والموجودة من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات
واما اختلاف تلك الصفات في انفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا
وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان البارئ تعالى ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثل

ذلك

ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض
لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تأدى الى غير النهاية
فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هي عينا وجوديهما فهذا معنى
كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل الجاعل والا لضيع ما صنع كما توهمه كثير ممن لم يرتضوا
بالعلوم الحقيقية وسياتيك زيادة تبصرة توضيح فيه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا
للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والوجود محض ذاته فالفائض عنه يجب ان يكون وجود
الاشياء لا ماهيتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول
بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثير الغير لوجب ان يكون في ذاته
المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول
تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه
الا حقيقة ذاته اذ لا يجلي له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل اسم
ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي لان يكون جوهره يقبل
تجليه كجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله ولهذا صح هذا المعنى قيل ان العقل
الفعال مثاله فاحذر ان تقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل
بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال منه يقع فيه وذلك كما
بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة
وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها
وهي الصورة العقلية المجردة وانما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يحدد السكين

ثم لو تخلص في وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد التجؤوا الى واجب الوجود وجعلوا اليه
في استغنائها عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل يقتضي تحصيلا او هي في انها
ماهية لا تحتمل الجعل الا ترى انها لم تختلف بوجه من الوجوه ولو انها غير محصلة كانت مرتبطة الى الجعل
لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل
فرط التحصل والصمدية وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه ما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل
فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع
مسألة الماهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة تفريع احتياج الماهية والطبائع
الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقوم بحسب نفس قوامها من حيث
هي او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان
علتان للماهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذا النسبة
العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى الماهيات لا تصح الا باعتبار الوجود منها بخلاف نسبتها
بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم منها
ومن هذين القبيلين موقع الحد وموقع التصور بحسب اطراف العلم ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ
في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من شيء واحد مفرد الى
اخر شيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان
موقع الحد علة الحد وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع
في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حالة له واما التصور فانه كثيرا
ما يقع بمعنى مفرد وقد اعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض

بان يضع في جرم جلده مثال ماهيته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال
بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها تشابه الفاعل وتحاكيه وجهة
بها تباينه وتنافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا
ولو كان بكله من نحو تباين نحو الفاعل استحال ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه
فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي
غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي بسببها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوبة عن الفاعل
ولا ينبعث الشيء عما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل لكانت من جهة الموافقة فلم يخرج الى جهة
اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور له من جهة ما فيه من النورية ومباينة من جهة
ما فيه من شوب الظلمة فكان الجهة الظلمانية في الظل ليست ظلمة من النور ولا هي من النور لانها
تضاد النور ومن اجل ذلك تقع المباينة فكيف يكون منه فتلك الجهة المسماة ماهية في المعلول
ثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشيء هو هو فيما
هو ممتاز من غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي هي تنزع البسائط
منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته
فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود
يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى كلامه اقول الذي
له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام
الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا هو معنى الامكان في الموضعين كما اطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم

واليها استند القوة والامكان الى الماهية استناده الى المادة والامكان يمكن هذا التركيب
وتركب الجسم من الهيولى والصورة

بافادته التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجه التصور وبما
يفيد التصور بسبب وجه في الذهن من غير ان يصدق او يوجه في الذهن كما في افادته التصور نفسه
فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب من مثله هذا كلامه في رسالته المسماة بانموذج
العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه
ولوازمه بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما لم يتصور
اولا قبل اقامة الحجة عليه من دون التصور بمباديه ولوازمه بما يوجه من الوجوه يحصل النفس بعد
التصور المطلوب بمباديه التصديقية وينتقل منها اليه بانها بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود
المهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيده هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوائل الاوليات
الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي
فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج المعنى ولوازمه بما تقوم بحسب المفهوم والمهية
لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك تحقق الفرق بين موقع التصديق
وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تأمل وتدبر فصل في ان الوجود
هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان
الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحوا
آخر وربما يتوهم انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود
مثلا ليس ان سوادا وجد ثم اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف
وذات الاول في نفسها ناقصة والزايدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتي لاحد ان يقول

ذات الاول

ذات الاول باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد
في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا الموضوع فيحصل سوادان
في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد
ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انعدما وحصل غيرهما او انعدم احدهما
فحصل حينئذ فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام شيء اليه بل بانعدام ذات
الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه
القياس في التضعف اذا تحقق هذا فاعلم ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية
الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما
علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائمة بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته
بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا الا بحسب
الاعتبار لبعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام
كونه متحركا لان المتحرك ليس له تحصل في البعض زمان الحركة واما نفسه باقية الحركة فليس يمكن
ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم الا به كالصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله
وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان
لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد مما فيه الحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد
وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات
المترتبة بين حاصرين فنقول بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها
موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك فيه

بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك ابدا يتصف بالفعل
حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط بين مراتب القوة وبحوثه الفعل والحد الضروري
هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل
فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما يقتضي خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك
في زمان مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال
وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت ما فالحق في المقام
ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي بمنزلة الحدود
وافراد زمانية مدرجة الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها كما ان الجسم يكون للمتحرك
مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية
منقضية بجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة النقط المفروضة الى الخط فالفرد
الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض احد واما الافراد الآنية والزمانية التي
هي حدود ذلك الفرد والعاشه فوجودها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك
فيها ولا تتالي الآنات والآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد منها
بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات او كونها غير متناهية وليس لك ان تحتج وتقول
فليكن في اشتداد الوجود او تضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع
الحركة شرط للحركة والفرد الزماني في الشيء لا استمرار له الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان
وربما ذا التوضيح موكولا الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله تعالى فصل

في انه

في الشدة والضعف لعلك سمعت في طبقات العلوم ان كل متمايزين في الوجود
او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام مهيتهما من دون اشتراك ما جوهري منهما الذي هو من
سنخ المهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس والمميزات فصول ومحصلات
لطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية بعد الاتفاق فيهما في تمام الحقيقة المشتركة المحصلة
افراد صنفية او شخصية والتركيب تركيب انضمامي ولا احد يكن مما تفطن هناك لقسم رابع ذهب اليه
فلاسفة الاشراق معترفا به الجمهور وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام المهية ولا ببعض منها ولا بلواحق
زايدة عليها بل بكمال في نفس المهية بما هي ونقص فيها بان يكون نفس المهية مختلفة المراتب
بالكمال والنقص وانما عرض بالقياس الى مراتب بعضها وراء ما العامة من الرمز بالقياس الى
افراد ما المتخصصة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه اختلاف بين الفريقين كانت
اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما
وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زايد عليها فلا يكون الا فصلا
مقوما او عرضيا زايدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن المناقضة العارضية قوي جدا بل هو مصادرة
على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد
عليه ولنضرب الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بالفصل فالفصل الذي تميز احدهما عن الآخر
ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما
الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرضي لطبيعة الجنس ومفهومه
خارج عنها لا محالة بالقياس الى طبيعة الجنس كحال ساير العرضيات واذا كان الاشتداد
والحاصل في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيهما وراء السواد

وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذي يتوقف بالتفاوت على الافراد هو الوصفي المحمول كالاسود على موضوعات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ لم يشتمله في حد فرديته لخير المشترك وبعض الآخر على فرد منها ليس كذلك فيجب نفس ماهيته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديد والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على موضوعين الفردين المختلفين بشدة وضعف فان هويتها الفردين وحصول السواد وان كانت هويتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنه مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون التفاوت في غير معنى السواد وانت لتعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما التفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين الموضوعين لهما فيه بعد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على الموضوعين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هو اقرب ومن تحكم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليس نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان بالاجل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فلهم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة لحدود الثلثة للزائد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج ان كان طرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فما يبقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات اما هو

مطابق

مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا متعقبا الا بمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم موافق الوجوه قلت الكلي الطبيعي على ما الصورة انما يتحقق في المواضع من الذاتيات فان المهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها ينحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل من حيث اذا جرد ما حصل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى الى غير ذلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجبة في الذهن ليس في الكمالية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحد منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشتركة في شيء واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة وبعضها وراء الابهام الناشي عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها

تنبيه تفصيلي ضابط الاختلاف التشكيكي على ما ذكره هو ان يختلف حمل الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين محققي الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذاتي او الذات بالقياس الى افراده هل يمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص ام يمكن ذلك فيها ومن المتأخرين من ادعى البداهة والاتفاق الجمع في نفي التشكيك بالاوليين في الذاتيات وهو بعيد جدا وقد نقل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض مع حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية

الموجب اختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ اختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز اختلاف النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من باب التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص انحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل واحد من هذه المقامات الاربعة والرواقيون على الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تحققت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل الهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا يتحقق الا في الوجودات دون المهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتحدة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على البعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف وما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها وما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الآخر بعرض ولا فصل مقوم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقومه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمال الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص

فانهما

فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فاذن التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس نفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه نفس المقدارية المخصصة لكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمامية على الابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانحائها لانها المختلفة فكل من الطويل والقصير للقطعين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا صاحب حيز في انه لعدد واحد ولا فضل بينهما في هذا المعنى اصلا واذا لوحظا مضافا الى الآخر كان الازيد منهما طويلا مضافيا الفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى يشاركها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه عن الطول الاضافي اي فالطول المطلق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول الاضافي وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بحسب جوهر المهية المشتركة وشخصها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عندي هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يعرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في الحق لغة بل انما عند ما يؤخذ بالقياس ولذلك كان تقابل الطرفين لعدم الاولوية ولا يزداد بذلك التقابل ولا ينهدم اشتراط الوحدة الحقيقي لغاية الخلاف بمعنى الاشدية والازيدية مرجع عند

ان كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع
زيادة لا لازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد
كما فرضتموه والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف
افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا انتم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل سبب الاختلاف
صدق المشتق من الفردين على موضوعهما كما مر فيؤول بالحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق
عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له
بل انما يوجد من الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود
فان احدهما اولى وفرطا مما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم
ما ذكره الشيخ الاشراقي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد
يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع
بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الجنس بواقع بالتشكيك انتهى
واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما
ذكرنا اليه في حقيقة الوجود من انها ليست في ذاتها مخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة
والعظمة وبعضها بحسب هويتها التي لا يزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والجزء
والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود والعرفان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتنقصها
بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المتحقق
عندهم ان الحركة الواحدة امر متصل له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها والجسم
المتصل الواحد وحدودها المفروضة متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا ايضا هذه الدعوى في

البطال

ابطال رأي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد
والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي
سادي الى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة لكن ليس حصولها من جهة كونها مما فيه السلوك
بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه
كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست سوادا ضعيفا او بياضا
ضعيفا وان لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة **واما المقام الثالث** فالشدة والضعف قد يعني
بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة
على المبالغة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا
كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا او كذا لا يقال هذا اخط من ذلك كما يقال هذا اسود
من ذلك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص وقوعهما
بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة
والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب
العلوم العقلية وليس من داب الحكيم اقتناص الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان
هذا القياس العرفي كاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد
خطية لكن يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة
في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذلك او اكثر منه مع ان الطول مسلم انه الخط
نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد
كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا

والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك مقيس حال الضعف فيها وقد فرق
بعضهم بين الشدة والزيادة بان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية او
العددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة
وما يجري مجراهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد
لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا فعنده حد ليس [illegible]
ما هو اشد منه وكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير تسليمه لا تاثير له
في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولوية ومن
هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزيادة والناقص انما يقع فيما يحتمل الاشارة الى قدر
المساواة وزائد او الى ما يمكن ان يتعين بعض بالمساواة وبعض زائد والاشد والاضعف ليس
من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يتوجه عليهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد
وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا تتقوم بالثلاثة
ولا الثلاث بالاثنين واذا حصل في المحل مبطل صورته ويحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي
يتصور بين الثلاثة والاربعة فباي جزء من الاربعة يقع المساواة وباي منها المفاوتة وكيف
يتاتي تعلق التعاين بقدرية التساوي واحدية التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت
الكيفي والمقداري والعددي يتحقق باسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به التفاضل في الكم
المقداري لبعض موهوم من هوية كاملة منه متحد الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها
من ذلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي لبعض من هوية تامة
مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من ذلك كيف يتصور بينهما الاتحاد في الوجود

وفي الكيف

وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا شيء موهوم منها او موجود فيها
بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص
طبيعة جنسية ويكون كل منهما محصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها وجوده الحق يكون وجدانا منها
بنفس حقيقة الحصة وكلية ذاتها الخاصة اتم واشد من الآخر لا بجزء التمايز في الوجود
او الوهم بجزء جزء فقد اتضح ان مناط الشدة والضعف يباين الحقيقة النوعية والكثرة
الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف
التشخصات وتفاوت الهويات فحال اكثر الناس في مثل هذه الاشياء ونحن
لسنا في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة
والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا
ان بينها جامعا من الجمع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها **واما
المقام الرابع** فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا
بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها
معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت
من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقايق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول
بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال فاذا استقلت
جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف لا وهما في الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية
العلة اتم من جوهرية المعلول والاتم الاشد الا ان ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض
من حيث المعنى سواء اطلق عليه صيغة المبالغة ام لا والمعاني لا تقتنص من الاطلاقات العرفية

تقتنص

هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان
جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف لا وهما في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا
وهو قوله ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال
ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجب والعلة
اتم من الوجود الممكن والمعلول واشد اذ لا نعني بالشدة القدرة على المماثلة ونحوها بل انه اتم
واكمل ولا التعاقب لهما على موضوع واحد ولا الضدية ولا سلوك فيه وقال في حكمة الاشراق
قد حدوا الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك
وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية
البعوضة مثلا فمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه
وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك تحكم كله بناء على التجوزات العرفية فهي فان
قلت ليس فصل الانسان هو الحساس والمتحرك بالفعل بل هما من الاثار والخواص العارضة
وانما الفصل مبدؤهما حسبما تيسر له من الالات والمهيئات ورفع العوائق وازالة الموانع
فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم اتفاقها احيانا بل القوة
عليها حين عدم التكاسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها
امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما
يؤخذ في حد الماء فزيادة تلك الاثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك
ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما
جميعا وكل من الاعتبارين فحد الملكة والنبات من حيث حقيقتها شيء ومن حيث كونها مدبرة

الى شئ

الى شئ اخر فيؤخذ الملكة والنبات في حديهما باعتبار الثاني لا باعتبار الاول وكل من الاعتبارين
يمكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها
وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتحد
فيهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة تخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من
جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي
كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء
فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت به على اي وجه كان وكما
ان كثرة الافاعيل النباتية تستدعي كون النبات في كونه نباتا اشد كما لا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية
يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها اشد واكمل اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود
نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية
باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحد منها بحسب احد الاعتبارين لعينه
حدا بحسب الاعتبار الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها
في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث
كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناه ومعلوم ان هذه القوى لعينها
مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة
بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الانواع
النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه **بحث وتعقيب** ومن الابحاث التي اوردتها
اصحاب المعلم الاول على اقسام الكم فلقم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك

بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه ينقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية
الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينقض بتقدم بعض
افراد الكم على بعض حسب تقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا
عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلف الاشارة اليه على وجهين احدهما
ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفرق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول
تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة مقدم على
وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان
الذي هو الاب فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى
اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر منهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر
خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما يتفق عليه وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد
بالقياس الى فرد اخر منه فلهي سببيته وتقدمه لا من لان ليصير الاخر بحسب انفسه او بحسب
كل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سببه باعتبار نفس معناه ومفهومه بل
سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة
اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا الحكم في جواهر
هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية وليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية
شيء اخر بل الجوهر العلة احق واولى بالوجود من الجوهر المعلول لا بان يكون جوهرا
فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود
الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسوية في الجميع فكما ان الجسم جوهر كذا اجزاؤه بلا تقدم

بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التاخر والاخر ان يكون التقدم لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه

حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر هذا العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل منهم

وتاخر

وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا
الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان
انصراف التقدم والتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان
غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا
كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة واحدة في
ذواتها بذواتها اذ الوجود قد علمت انه حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم
والتقدم لبعضها والتاخر للاخر لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا يناقض
ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم اخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة
كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى
المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا تقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى
ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على
جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فتقدم
الشيء على نفسه ووجه المنافاة ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد اخر منها لو استلزم
تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في ساير المواضع من دون فرق
وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض
فالقدح بهذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض حسن ومنها ان هذا
الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية لكنه غير جار في علة القوام

كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما
فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكما انهم يقولون ان حمل الجنسية على الانسان بتوسط
حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك يقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط
جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب افراده
المتباينة الحقيقية واما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء
وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى النوع الاعتباري والفرد الحقيقي
كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ لا بشرط والماخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس
الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من
التفاوت ليس تشكيكا اذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول
انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية
واذا اخذت بشرط لا يكون اجزاء الوجود كما حقق في بحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول
جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزءا الجسم ان اخذا على الوجه الاول
فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليس من الافراد المتباينة
للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما
ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل بوجه فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده
فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية **المرحلة الثانية في الماهية ولواحقها**
فصل في الماهية ان الامور التي يمكن لكل منها ماهية واقعية والماهية ما به يجاب
عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا

ولا يصدق

ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد تفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع و
التعبير لفظي فلا دور والماهية بما هي ماهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية
والماهية الانسانية مثلا ما وجدت شخصية وعقلية كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان
يكون كلية او جزئية وليس ان الانسانية اذا لم تخل عن وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون
من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات
التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف
من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاءه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم
اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته
وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع
غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء
التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الاخر او عدمه
على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي
لا للنفي اعني رفع القيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح
سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم
يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا
منها ليس نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر
ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى لا يصح
الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه

عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل
في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة المتناقضين
او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير او اما الف واما لا الف لم يلزمنا
ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين
لان نفي السؤال بالموجبتين يجب ان يعرف انه اذا لم تتصف بهذا الوصف فهل تتصف بذلك والاتصاف
لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين
كما سلف ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت
الانسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا
الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى
اولاد كثيرين كما ظنه من نسبوه اليه بل كنسبة اباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في
الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى الانسانية المعروض مجازا
عن الكل بل كل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غيرها لا اخرى واما المعنى المشترك
فهو في الذهن لا غير **فصل** في الكلي والجزئي الكلي في الاصطلاح الذي ينافي
بحسب الماهية يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع
في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير قابلة فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد
بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها
عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليها بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية
في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها

موجودة

موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات
ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية فقيل الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية
ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المنعكسة للارتباط بغيرها من الامور سواء
كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات
الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كالطبائع
الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت
شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه
لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كما قيل ثم
من طوائح جسمانية متماثلة لا يقبل رسما من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل
في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او ثابت فيه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت
في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي تفترق بامور زائدة كما اشرنا اليه
لان الاشتراك ان كان في عرضي اخير فالافتراق بفصل الماهية كالسواد والبياض وان
لم يكن الاشتراك في عرضي خارجي فقط فيفترقان بالفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي
او بعرض غير لازم ان كانت الشركة في نوع اذ اللازم لازم للفرد فيتحقق في الجميع وان كان
يجوز ان يكون المميز لها الا لازما مختص الشخص لا لازم النوع او بتمامية او نقص في نفس الطبيعة المشتركة
لما عرف من وهن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما يستحق
والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية

بحيث انه عن تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء المخرج له به عن حد منع الاشتراك فيه لا يكون
بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته
واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه
وان انضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى
المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج
الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون المميز يوجب للشيء المادي
استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر لم يكن المادة مختصة لاستعداد فرد واحد منه
لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى ثم ما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء
هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة ليست الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر
لا يكون له هوية عينية متأصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص
للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان
وحسبان التشخص عنده اذا كان نفس الشيء الذي هو غير الوجود اما نفس الماهية المشتركة
او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد
من هذه الاشياء نفس تصوره لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية
العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي هو متشخص بنفس ذاته كما مر فاي
شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان التشخص كل تشخص [illegible]

بكن

يكون محمولا على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان واما قيل من ان التشخص للشيء
بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد
علمت ايضا ان كل وجود متقوم بفاعله فكل تشخص متقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية
القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مختار بعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي
الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها
لا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات
في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة
وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه يتفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة
فيجب حمله على التميز الذي هو شرط التشخص فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة
بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم تختص المادة القابلة لافراده بوضع خاص
وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا
من الصور والهيئات مما يتصحح تخصصها منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن
الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص
بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق
بين شيئين لا ما يجعل الطبيعة متخصصة وانه احكم حيث قال الوضع مع الزمان مبدأ لامتياز
الشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان
مراده من المتشخص علامة التشخص ولازمه وجهة كيف يتيح منه هذا الحكم فان تشخص المادي كزيد مثلا

من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد
من الشيئين بصاحبه فان امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ
الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر
واما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما يجري في حال المتضايفين

توقف

بحث وتعقب فقد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما
عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلكية متحدة في جسم واحد
فجاز امتياز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب ان جزء من اجزاء الزمان متخصص بذاته
فان السير بالزمان حقيقة متجددة متصرمة ذات لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه
لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وحدهما
في الحقيقة يرجع الى سؤال ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم
كذا او متميزا عنه كما ان التقدم الاثنين على الثلاثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا نفس كونه اثنين
وتضح ذلك ايضا غاية شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن اضعفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته
لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز بين
المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من
المقولات يتخصص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه
لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع
الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن آخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز الزمان
عن زمان ومقدار عن مقدار من انه يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون

التميز

عن وضع

قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع
هناك من لوازمها وقد يكون بالعارض اللاحق في اول الوجود وقد يبين انه من باب الوضع
والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية
فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد يظن ان التعين للشيء غير
تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به
امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشارك فيه وهو قد يكون عين الذات كنفس الواجب
الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية
في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون
غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز
الامي من الكاتب بعدم الكتابة والاول لا يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر
عن عدم حصول غير ذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له
او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد
يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع انواع التعين فان الانسان
مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة
اخرى وجودية كزيد العالم الممتاز عن عمرو الجاهل وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم من الجهول
ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية من عدم صفة اخرى وبالعكس
والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض
تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لان

توقف

التميز

لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزائدة يرجع في التحقيق
الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل فالتميز
بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على المتميز الا بالعرض **فصل**
في الفرق بين الجنس والمادة وكذا بين النوع والموضوع ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور
معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك
المجموع مادة له متقدما عليه في الوجود ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد توخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع
شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة
بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما ينضاف اليها
فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله
احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير محتاجة باعتبار انضياف امور اليها
يحملها كل واحدة منها احدى الحقائق المتفقة كالانواع الداخلة تحت جنس وفي نفسها
نوع متحصل وحده من نوع كما في عالم العناصر ومن هذا الشأن انهم في كون وحدتها
نوعية او جنسية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع محصل في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء
حصل لها ابهام جنسي بالقياس الى الصور المتنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا
اخذت بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان
والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا.

فهو مهية جنسية

فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول
اليه فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال الجنس او الفصل جزء من النوع لان كل منهما يقع جزءا
من حده بمعنى انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار
يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يعقل له شيء ليعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة
كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست
الا الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيره تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها
لا من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى انفسها مجردة بهذا الاعتبار واليها مخبرة بالنحو بين الاخرين
فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول
اعم من الثاني والثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه
شيء اصلا زائدا كان او غير زائد ومع يكون القول بكونه جزءا ومنضما لما هو زائد عليه
تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه
معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا
عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات
والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء اخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى
فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى التمام

جزو اول اسفار

ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه الا ان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل غير المبهم
من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مناط على ان
الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة
عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء الخامس فالجسم مثلا ليس يصير
بانضمام النفس الحساسة والمحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب
انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط
شيء اذا اعتبر بحسب التغاير منه ومن ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا
اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء السادس ان المادة اذا كانت
من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة
ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله وبعد من الجنسية والجزئية شيء
واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط وفي الثاني بشرط لا
السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا
فيه متقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر بل الجسم المحمول
على حاصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان احدهما جزء للاخر
وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون
احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول منهما غير متحصل
والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها
معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة

يحتاج

يحتاج الى التتميم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له التحصل منتظرا الا باعتبار الوجود الخارجي
وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالعوارض الخاصة اما اضافات محضة كتشخصات
الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تخصصها بحسب لما في محالها او احوال زائدة على الاضافات
فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى
العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص يحصل فيه بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا
الاعتبارات الثلثة المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت
لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما تقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض الابيض
والمجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها
وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة
باعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذ كذلك بالقياس الى العوارض
دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز
ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى العوارض دون الفصول لانه المحل المتقوم بما يحل فيه
مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى
شيئين **تكملة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد
حقيقتها الى الفصل فلا يتصور ان تحتاج الى الفصل في بعض المواضع وتستغني عنه في بعضها فلو
تحصلت دون الفصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه لنفس الماهية هذا خلف.
البسيطة يحتمل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الا انه اذا زال الافتقار الى الفصل فيبقى طبيعة
محصلة دونه فما كانت طبيعة جنس فيعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز فانه يل

يجري في

جزو اول اسفار

بالعوارض الغير بل لكون المهية في حد ذاتها ناقصة تحتاج الى تمام فلا يكون التقوم بالفصل في
موضع وتقدمه في موضع آخر بحسب الا باعتبار العقل فان الماخوذ لا بشرط لا من المهية الجنسية
نوع عقلا ومما يجب ان يعلم انه فرق بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان تجرد عن جنسه ولو جرد يصير نوعا محققا لا بالفصل
من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم
غير داخل فيه شئ آخر كالنباتية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متحقق في الاجسام
غير محتاج لشئ داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان
والفرس وغيرهما من النظائر لانهما مركبة منه ومن شئ آخر بل يكون مادة لها فيكون
الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقة قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان
ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول
وعرض وعمق لا بشرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ بهذا فكونه ذا حس او تغذ
لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق
المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلاثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار
ثلاثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن ان يجرد لها ذات الا ان تتنوع بالفصول
ولا يوجد في الخارج لونية وشئ آخر غير اللونية يحصل منها البياض كما يوجد في الخارج جسمية
وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وبالجملة فهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما
واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان مجعولا يكون المراد منه الجنس باعتبار جنسيته واما
ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي موجوده بغير وجود الفصل وبايّ جعل

من ان الحيوان اذا مات لم يبق حيوانيته لعينه بعد الموت بل حدث جسمانية اخرى غير جسم
كيف ولا بد من مادة باقية تتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى
وتلك المادة هي الجنس الحقيقي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته
كما كانت وان زالت عنها جنسيته كونها بحيث ذا روح حيوانيا واما ان هويتها قد
بطلت وحصل لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك
واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** ربما يقع سهو في الكتب باعتقاد الحكم على الطبائع العامة
انه ان وجب تخصيصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن ظهورها بحالة فاعلم ان ذلك
انما يستقيم اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان واما مثل اللونية البياض والسواد
فلا يتفق ان وجب التخصيص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يجب فيكون اللون
بياضا لكون الحالة لان اللونية ليس لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقة البصر حتى يشار اليها
بكونها كذا او كذا بل اذا كانت الطبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصيصها بالآثار
او الفلكية او بعض الكائنات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود
جسم غير مختص بتلك الصورة او الآثار والافلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية
فلا مانع من بقاء مادة تتوارد الصور والاعراض عليها **فصل** في موقع الفصل وفي الفرق
من الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف باسم الفصول
فليس بالحقيقة هي الفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس
شئ منها بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليس الدراكية
والمتحركة عين هويته النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وتوابعه لكن الانسان ربما يضطر لعدم

لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع اسامي لها الى الانصراف عنها الى اللوازم وعلاماتها
فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية
والا لزم تقوم الشئ من المقولات لشبابه وقد تحقق عندهم ان الشئ الواحد لا يندرج تحت
مقولتين الا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدئية هذه الامور وهكذا في نظائره فكل
معنى اذا اعتبر مع معنى آخر فان كان مما تغايره بحسب التحصيل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا
بل عرضا خارجيا وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصيل كان فصلا كما قال
الشيخ في الهيات الشفا الفصل قد يحصل بحيث ان يكون ذلك المعنى نفسه شيئا اكثر كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين ويجب بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه واما
يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الاذكياء
الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك جنسا
واللازم المختص فصلا وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذات مشتركة في امر
جنسي بالجنسية جامعة فيها تحقق لوجودية وكان مما شاع عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس
حقائق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في المهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم
الخارجية لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللوازم المسلوك الاشخاص والمسمى
بالفصل من اللازم المنتقص الاشخاص وهو من التكلف لا يخفى على احد وربما اوقعه في ذلك
هو ما ربما توهم من ان السواد مثلا اذا انحل الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما
نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي اذا طابق نفسها نفس
البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الآخر

مضمنا

شيئا آخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غيرما طابقه الآخر
فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا هذا خلف فنقول ان الاجناس والفصول في البسائط امور انتزاعية
فالسواد مثلا موجود في النفس كما هو في العين فلا واي له بوجه من الوجود ووجه اندفاعه بالوجه
من ان المعاني التي كل منها مهية كاملة محصلة اذا اخذت من نفس مهية توجب كون الماخوذ
منها كذلك المعاني من الحقائق المركبة وكل محصل تحد مع محصل آخر يكون اتحادا مع محصل ثالث
يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذ عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار
اخذه منها وبعضها بخلاف ذلك فيكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف
او كمال او نقص الى غير ذلك من الاعتبارات فلا يستدعي كون الشئ منها حقيقة مركبة وكذا المعنى
المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها
مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان المعاني والمعاني
المنتزعة من الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار تحليل
العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير
مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما وانضم اليه المعاني المحصلة وهذا الانضمام ليس كانضمام محصل الى محصل حتى
يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد يحصل بانضمامهما ثالث كاتحاد المادة بالصورة
بل كانضمام الشئ الى الشئ لا تميز منهما الا بالتعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع
والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صحيحا فانه مرتبة من الواقع
فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار
يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما محصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام محصل بمحصل

فيلزم من ذلك ان يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة
لا تطابق ذاتا واحدة قلت احد الجنس والفصل من البسيط على وجه يكون كل منهما امرا
متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث
يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه
هناك بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود
فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا مجرد فرض العقل والحد
مركبا من معان متعددة كل منها غير الآخر قلت مقام الحد مقام التفصيل الناشئ المأخوذ
من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد
لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت
من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيط **فصل** في كيفية تقوم الجنس بالفصل بدل التقوم
ليس يجب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في طرف لا يمكن تقوم احدهما بالآخر
وجودا بل يجب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للآخر
احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى البعض والمحتاج اليه وعلته لا يكون الا الجزء الفصلي
لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له
فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا وهذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء
الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع ومن المجموع
الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره **وهم وتنبيه** ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا
ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن منفصلا عنه وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد

وان يوفر تخصيصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان مع تخصيصه متحد معه
في الوجود ومستغن عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس
مقدم عليها فتبعيته لسبب الجنس لان الموجود اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب
بل لايجاب السبب وجوده وذلك ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته فيقتضي ان يكون له
فصل وانما من قبل الحاجة المخصوصة من دون اقتضاء امر حلي لكن بالناطقة فيقتضي
بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة والحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان
وتعيين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمقام واحد جنسي غير مستنكر
لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع فطنته
بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام الحجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله
واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا
في شيء من مقدماتها وخلاصة الحجة المذكورة في اثبات الهيولى للجسمية الفلكية ان جسمية الافلاك
يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية
او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام كلها في المقدار
والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه ايضا لعينه والثالث ايضا لتساوي
نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الافلاك
بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى واقول ان الصورة المنوعة للافلاك التي هي فصله
المقوم لجسمه الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم
المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن **فصل**

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد تطلق على الماهية النوعية وعلى كل ماهية
شيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المادة بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل باعتبار حصول
النوع الطبيعي منه وعلى كمال لشيء مفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها
جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل
ذلك اشتهر قولهم صورة الشيء هي ماهية الشيء بها هو هو مع تحقيقهم بان مادته هي حامل
صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم
لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة
السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية
حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا
او بابا او كرسيا او غير ذلك ولنقصها وانتقاصها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها
بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع
بين طبيعتها وطبائع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها
ليست هي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا تمنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين
ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا القول في حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها
هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان تصير
جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها
وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها ولا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا استعداديا لان
تصير كل شيء بالتخصص في ذاتها لا بحد دون حد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة ولا

يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا
تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم
ان العدم بما هو عدم لا تحصل له حتى تحصل الابهام والفعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى
الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي
اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال اهل الاكوان
والوجود فبعد تمهيد هذه المقدمة نقول اللبيب منتبه ان كل حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك
الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة
مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل ونسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف
الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها
الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن
المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة الخسيسة لا تنفع الا قوة محضة وقوة الحقيقة
من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته
المخصوصة لا بخشبه والانسان انسان بنفسه الناطقة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة
العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا
وكذا النفس الانسانية حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود
كما حقق في محله واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بحقيقة وجوه الاشياء على ما هي عليه يصير
عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في اشعار الحكمة دل بود آن نه دل كه اندر وى
گاو و خر باشد و ضياع و عقار ومن هذا التحقيق وجه لما اشار اليه قدماء

المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل
لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته **حكمة عرشية** فقد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن
اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات
سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي
هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي
هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرير ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها
مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها
مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها القوة
لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ
الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة
معدة لوجود اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة تنبعث عنها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الآلات
والشرائط والمعدات ولا صارت امثالها من القوى والطبائع والفروعات
او تكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها وهي المخادم ولست نكشف
من تلك الاصول ومما سياتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة
للماهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بتوسط
الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن جهاتها
الصادقة ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى
بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتيات

موجود

موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرض موجود بالعرض موجود اي
متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا انفكاكا كالكلي الطبيعي كما ظن بل الوجود منسوب بالذات
اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء آخر
متميز عنه في الواقع **فصل** في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس
ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يشكل فيقال الجسم
ليشتمل على مادة وصورة مجتمعين وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من ماهيته
النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة
لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجوهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل
واحد من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تركب في العقل من جنس مشترك منهما وفصل
تحصله ماهية نوعية ولعمومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد
لاحدهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي
تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس بحصولها شيئا من الاشياء
المتحصلة بل لانها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم تجد منها تحصيلا
من الفصل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا كونها ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة
فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتقوم فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل في الخارج
في الجسم ليس الا جوهر الحاصل في الوجود قابلية للجسم بانه محله ومنفعلة كانت
كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الا الصورة المتوحدة والمشخصة
والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة

فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه
شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تعريف المشتقات
بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير ولو كان ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان
الفصل الذي يلحق بالنواطق معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء
له النطق فليس في كونه شيئا له النطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن
ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم
ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق المركبة باجزاء ما ذكرناه فيه
ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما نتلو عليك من الاسرار
مع ما صوناه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل
عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية
متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر
بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات
تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها جوهرا
بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر
بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض
فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا العقل ذلك
في حصر المقولات في العشر علماؤها اوجه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من الحصر ان اشياء
منها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب

ان يكون

ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها
كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته
والنفس التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن براهين
قطعية كما ستقف عليه ان شاء الله وما ذكرت في امر الصورة من عدم جوهريتها فهو بعينه
جار في النفس الناطقة لانها صورة الانسان ومبدأ للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس
الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط
الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم
من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصور الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها
للمادة فالاعتباران فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو
وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويغاير
بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها
بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها
عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول
كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر
تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت
بحسب ذاتها جوهرا او تحت نفسها مضافا لكن يجب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة
مقومة له باعتبار آخر الى ان يكون جوهرا كسائر الصور المادية على ما علمت
فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها

وعلى الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره مادة الجنس بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية مفردة فان كونها حقيقة اخرى غير كونها حالا من احوال البدن كما تر نظير ذلك بالبقال فى دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الاعتراض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راى المعلم الاول وهو ان البدن الانسانى لما استعد باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الفياض وجود شىء يكون مصدرا للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة فى ذاتها فلاجرم قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم البخل كما عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمرامه الخاص امرا ما وبالكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشىء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امرا مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا ومادية فعلا فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشاء وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها به ولا يلحقها شىء من شائبات الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لايخ عن غموض ويمكن ما قيل بالنقل عن افلاطن الالهى فى باب قدم النفس اليه بنوع لطيف

طريقة اخرى ثم انك لو تاملت فى اصول السابقة وتذكرت ما بنى الشيخ المتاله السهروردى فى كتابه من كون النفس ذات جهة بسيطة نورية وذلك فى حكمة

الاشراق

الاشراق وانيه صرفة وذلك فى التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتى بل انما هو بمجرد الكمال والنقص فى اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا فى موضوع فيكفيك بما حسبى بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبراهينه كثيرة وقواعده فى دفع شكوك تستوضح كلها

نكتة مشرقية لعلك قد تفطنت بما تلونا عليك سابقا واحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانسانى كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التى هى مبادى الافاعيل ومعسكر الجنود النفس النورية الاسفهبدية فى عالم الاضداد ومحالا لانوارها وآثارها وتلك القوى والآلات مع انها من حيث انها وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة فى النور مترتبة بحسب الضعف والترتيب بعضها فوق بعض مستعلية بنور جهته بل مقهورة تحت استقلاله كما اشتبه من عدم استقلال الانوار الضعيفة فى مشهد النور القوى فى التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جملة فى كونها اشعة وانوارا وضواء وآثارا للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الاعلى له فى السموات والارض الا ان من الاشياء فرقا وهو ان اشعة شمس العقل حياة وعقل وناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير حية ولا عاقلة فانظر وتبارك لتفصيل هذه الاحكام فى مواضعها انشاء الله

ذكر اجمالى كلما كانت الصورة

اشد فعلية وشرفا ونورية كانت الملحوظ والقابلية لها اشد الفعلا واخس وظلمة

ذكر تفصيلى الهيولى الاولى كما ستتضح منبع الخسة ومركز دايرة الشر والوحشة تلك مجوزة شيوع الم ليفاد فيها النفس نورية الابد تحليها بحلل الصورة الجسمية والنوعية وتنور بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هى النفس بنيابة المبدء الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانت فيضان ما افيض عليها من القوى والكيفيات التى كانت البستها وحلاها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولتها المعراة عن كل حلية وصفة فى نفسها فاصبحت موضوعا للاخلاق والتلاشى موحشة تطيح مشكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية والقابضة عن الافراد سيما فى الليل المظلم

فصل فى تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهى انه قال فى كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذى تدثر وتفسد انما هى الموجودات التى هى كائنة قال الشيخ فى الهيات الشفا ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين فى كل شىء كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى ويقولان ان للانسانية معنى واحدا

موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل فى تاويل كلامه وما يقدح به فى كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندى فى تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه وما يقدح به فى كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندى فى تحقيق الصور المفارقة للمقابلات ولا ترك ان افلاطن الذى احد تلامذه المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد فى الوجود او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شىء معها او بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الوحدة بالمعنى والوحدة بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد فى كثيرين او الجهل بان الانسان اذا لم يكن فى حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانا واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على الموسوسين من اولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطن وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير ومن ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان فى عالم الحس محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المحسوسة وهذا هو الانسان الطبيعى وكذلك فى ان يتحقق شىء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الغير

والكثرة وغيرهما من العوارض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد
وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخص بالتشخصات العقلية فلا يحمل العقل
الانسان على زيد وعمرو والنفس لاحظة اياه مجردا من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد
والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى
الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا متأخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه
موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه
وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول لكون
تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون قال بل
المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث ماهيات كليات للافراد الخارجية
قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم العقلي والعالم الحسي انما هو ظل
لها انتهى كلامه وهذا التأويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وشيعات
الاقدمين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها
لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس
انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا
طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا
في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون
في التوهم خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان
يوجد هناك علوم مثل النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة

ووجوه

واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات
ومواد وصور في مشاعات جنس وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم الالهية ادام الله
علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكان العلمي ان
يعني به ظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلي فذلك يصح ان يعبر به وجوده في الاعيان وعلما
اثر ممتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرتب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى بما
لا يتناهى والتضيق عن الاحاطة بكله لا نهاية له مجملا ومفصلا وهو واسع عليم وان ما يوجد
في وعاء الدهر ويتم وجه التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر
باقيا دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الآباد
وان المادّيات ليست في القضاء من حيث الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند
رب القضاء والقدر متأخرة من حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة
فلو ستسغ ان نقول ان المادّيات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي
في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقهنا ان نقر بذلك مسلك يستبق المادة
في ذلك النوع من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها فهناك حين نقبل المادي مجردا
باعتبار اخر واخرى ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وجودها في القضاء العيني ان
تحققها في وعاء الدهر المثل العقلية والقضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب
وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية
فهذا سر من سر الحكماء من اهل الفضل وان اثر الظن بامام اليونانيين غير هذا اسم
الان اتباع المعلم المشائية اساؤوا به الظن وكيف ساموا الى ما سولته لهم اوهامهم

وقصروا في الفحص ووقفوا على وقفتهم في المثل الافلاطونية وعدّ ساووهما فلم يكن احد منهم الا انطفأ
نور الحكمة ولحق في بحور الظلمة انتهت عبارته وتحصيلها ان جميع المادّيات والزمانيات
وان كانت في انفسها دالتباس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع
الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى بها علما اشراقيا
شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في رتبة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على البعض
في هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا عدم ولا شتات في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها
في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات
عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء راموا بالمثل المفارقة اما هذا المعنى دون غيره
لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة وانما اقول لعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي
وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في
وجوداتها والمنقول عن الافلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها
كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى
في غاية البعد واقول لعل بعضهم حمل المثل الافلاطونية على الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا
غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا
بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عقلية ثابتة في عالم الانوار العقلية
وهذه الاشباح المعلقة فيها اشباح ومنها اجسام ظلمانية يتعذب بها الاشقياء
وهي صور سود زرق كريهة في عالم الكون يشاهدونها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء
وهي صور حسنة بهية بيض مرد جرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله

المتعصب

المتعصب لافلاطون ومعلمه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع
من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد
عن المادة معتن في حق ذلك النوع هو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على
اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية
والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين
فحلولها في محل مستغن عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا لما صح
وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان
يكون القوى الثلاثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري
او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو الدائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل
محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها تسلط
فلا بد ان الاعضاء النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة من شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها
وتحلل اجزائها فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من
الغذاء والحافظ للمزاج بالتبدل وما يستبقي زمانا فيمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباقية
لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ وما يستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث
بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية
تحرك شيئا بعد شيء من الوارد من الغذاء في المورد عليه على ما يستلزم تحريك الوارد وتحريك
المورد عليه الى جهات مختلفة ولصقه بالغذاء ما تحلل منه ولصقه بالاجزاء المختلفة المهيات
والطبائع فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب

النفس

والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات
في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بشيء والا لكانت نفسانية
معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك قبيح ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة
بسيطة فكيف صدر عنها صور الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير
ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك وما انضم اليه
من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافعال العجيبة
والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل ولا بد وان يكون
صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وليس تلك القوة المدبرة للاجسام
النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت
يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا
نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة وكذا لا خبر عندنا بانها من جهات
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتشابهة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا باوان نشر الاغذية
وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة
والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير
نفوسنا وليس مركبة ليفعل بجزء ويدرك بجزء آخر الوجه الثاني انك اذا تأملت الانواع
الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها
محفوظة عندنا والحكم حق ان لا يحصل من الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل
ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير

فالامور

فالامور الثابتة على نهج واحد لا تبنى على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة
التي في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الاجزاء مع انه
لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل
هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قالوا انه يجب
ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به
وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما الفهم تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فيه وكيف يظن بهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وله
تعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره ولا يعتقدون بان رب
النوع الانساني او الفرس او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك العقل المجرد قالبا ومثالا لذلك النوع
ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل
لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال آخر
وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته
الى جميع اشخاص النوع على السواء في عنايته بها ودوام فيضه عليها وكانه لعنايته
هو الكل والاصل وهي الفرع الوجه الثالث بناء على ما بنى عليها من جهة قاعدة الامكان
الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد يجب ان يكون الممكن الاشرف قد
وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب الواقعة
في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذا في عالم النفوس
من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال عشقها وكيفية تعلقها

بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري
اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب ان يكون مثلها في ذلك العالم كيف
وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي
الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها ومثل منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية
يقولون للحرارة مثال وللكون الشيء ذا رجلين مثال آخر وللكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا للمعجون
لرائحة المسك مثال وللملوحة مثال آخر وللحلاوة السكر مثال وللبياض مثال آخر
بل يقولون ان كل ما يحصل من الانواع الجسمانية لا مربابه في عالم القدس حتى يكون لكل
نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة
العقلية وهيئات المحبة واللذة والقهر والذل والعز وغير ذلك من الهيئات والهيئات
فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع رائحة الطيبة او السكر مع الطعم الحلو او الصورة
الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها
واوضاعها على التناسب المعهود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب
ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء
حيث لم يعلم في تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الجسمية
حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس
كذلك بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثالا لافراده والمروي
عن افلاطون والقدماء وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب
العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيده ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع

باسم

باسم ذلك النوع حتى ان النبات التي يسمونها هوم التي يدخل في اوضاع نواميسهم لقد قالوا
لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم
الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وصاحب
الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب ونسبتهم كل رب باسم صنمه
على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات مرادا
سمعت انباذقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم عنهم
ولا تظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس ورجلان واذا
وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت
فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين
وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اعضاء ذات الحيوان كيف يكون ذات البسيطة
نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة من المثال والممثل له
وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري
من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور
والاصنام اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية
وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والحسية
الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او
بالامور الخارجية والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام آثارها هيئات متخالفة
الذوات كما هو رأيه في ان اثر الفاعل الماهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية

ولا شك ان اختلاف الآثار اما لاختلاف القابل او لاختلاف الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة واذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل والاختلاف في تلك العقول الفعالة اذ لا اختلاف فيها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف آثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما توقع الطائفة في ان آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي اشباح وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى الاعداد ومراتبها المتخالفة الخواص والآثار مع انها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثارا غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية تنبيه

فالحري ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وساير افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت ان اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا جائز فهل تفهم ان الحقيقة الواحدة كيف تقوم بعضها بنفسه وبعضها بالغير ولو استغنى بعضها عن المحل ليستغني الجميع لصح ما قال بل في المركوزة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله وكماله بجوهريته وقوته وغايته لنقصه لعرضيته وضعفه وافتقاره الى محل فلا يلزم من حلول

شي

شي حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة لجواز التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية متنوع ومتحقق ومتقوم بجنس الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها بقوة شي آخر كما ان الجنس الماخوذ عنها مهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها منشأ لصاحب نوعه كما انها اصنام لصاحب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال الهيئات العقلية والمعنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفعال عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الانسان الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والنورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان تقوم بمادة جسمية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يجب ان يحكم ان صور الانواع الجسمانية الحالة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في هويتها بها يستغني عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها كالاعراض فلا يمكن ان تقوم بذاتها كالجواهر الصورية الماخوذة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان

كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يجب ان يحكم على الصور النوعية العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا تتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الاله ان هولاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثالا وقوالب لما تحتها لانه يتخذ المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا ينبغي في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل لتكون دستورات لصنعه وتدبيرات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده انما على ما فهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطون والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا البحث الذي يحترس فيه الفصحاء ويكل منه الافهام فضلا وشرفا واما ذلك للتوبيخ بحسبه لاربابه اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والافكار به الموصوف به اثولوجيا يشهد بان مذهبه والحق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية والانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين وكل من عالم هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال

فيه

فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها هاهنا النار انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة وان النار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي هاهنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما ترى هاهنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعية الارضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك

هواء وفيه حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا تشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء العطرة الروايح وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها وصنوف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظ كان كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر في كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هاهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا

ايضا

ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكونا هناك اما حيين او ميتين فان كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حية فهي اذن لا محالة نفس بالضرورة واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات بها فاما كلمات النبات التي هاهنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهي من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات الجزئي وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثاني وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك اذا بحثنا علما بهذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت كلمة هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك منها برى الاشياء

كلها في ذات صاحبها حية فصار لذلك كلها في كلها والكل في الواحد والواحد هاهنا هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل حجة المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها يبلغ الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان كان ادراكه لاجل العلقة بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك التبس على الانسان الامور العقلية التي هي انوار محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة ومحضة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كذي شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان هاهنا من جهة نقصان الوضع لذلك الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من المختلفات اما هناك محتمل عنده كون المدرك العقلاني كثيرا بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة منشأ الكلية والعموم ضعف الوجود وهناك كون الشيء شخصي الوجود سواء كان بحسب ذاته وهويته او بحسب قلة تحصله عند المدرك لبعده لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب وامتراء وغشاوة لاجل التعلق لعالم الهيولى والظلمات اجمال فيه اكمال قد ورد في كلام افلاطون والقدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور بعضها

على البعض

على البعض عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عن اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من بعضها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي طلسم بزرف عقلا قوميه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا فادسة وانما كليتها باعتبار استواء النسبة وفيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم غيبتها وعيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة والجهات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها للباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهران اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذاتها او حالة في محل ادراكي هنا والثاني باطل والا لما غابت عن محلها الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به

و توجهها اليه و استخدامها القوى لتلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مر من مفاسد
ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق والانواع المتكثرة المتخالفة
الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع و ذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية بالصور
ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها و الا لزم انفعال العالي عن السافل و استكماله به والقدماء بالغوا
مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول و معنى ان يفيض عليها مما فوقها فان ذلك
يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا
و جميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق و ايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب
عن النفس حين ادراكها لذواتها والتفطن لحقائقها محلها و كيفية حلولها فيه فان العلم
ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة و محل الامور الغير العامية غير غائب اشراقا حضوريا
و كذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فيه فيظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها
لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية و كليتها انها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا
جردت الجزئيات عن المواد و صورها الشخصية و صفاتها الكونية الحسية و بالجملة
اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وجودا و كليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد
و ما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في
امتناع وجوده في العقل ايضا عقدة و فك قد ذكر الشيخ في ابطال القول
بالمثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي
المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي
وجب ان لا يكون مربع و لا مدور محسوس و اذا لم يكن هذا المحسوس فكيف السبيل
شيء من

الى اثبات

الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلنا لها كلها من الموجود المحسوس حتى
لو توهمنا واحدا لم نحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا
اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا
في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة
بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات
المعقولة امورا غير التي نتخيلها و نعقلها و نحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل
بالنظر في حال مفارقتها و لا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها
والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا مستندا اليه وان كانت مطابقة
مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها
و حدها فيجب ان تفارق اذ له حدها و اما ان يكون ذلك امرا عرض لها بسبب من الاسباب
و يكون هي موضوعة لذلك و حدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان
تلك المفارقات ان تصير مادية و من شان هذه المادية ان تفارق و هذا هو خلاف
ما هو عقدوه و بنوا عليه اصل رأيهم و ايضا فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان
تحتاج الى مفارقات غيرها لطبايعها فتحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت
هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج
الى المفارقات البتة و لا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض
للشيء يوجب وجود امر اقدم منه و غني عنه و يجعل للمفارقات حاجة اليها حتى تجعلها
وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض

الى المفارقات او لا تحتاج اليها
فان كانت تحتاج الى مفارقات
وانما تحتاج

فلم يوجب العارض في غيرها و لا يوجب في انفسها و طبيعته متفقة وان كانت غير محتاجة
الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادي اولى و يلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن لطبيعته من القوى والافاعيل ما لا يوجد
للمفارق و كم الفرق بين شكل انساني ساذج و بين شكل انساني حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه
اقول و خلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي حد واحد و مهية واحدة لا تختلف
افرادها في التجرد والتجسم والغنى والحاجة الى المادة و المعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه
انما يكون تاما في المتواطية من الماهيات دون المشككة و الشيخ ممن ذهب على ان الذاتي والذات
بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها و مهيتها و قد مر حال ذلك كيف و هو اول
المسئلة في هذا المقام و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز
كون حقيقة واحدة متفق ذاتها كاملة غنية و ناقصة فقيرة لا بجعل جاعل تخلل بين ذاتها
و فقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته ثم جعل ذات الفقير
جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه
الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا الفقر عليه و لقد اوضحنا الثانية
ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لذاتها و ان المعلول اذا
كان لذاته معلولا لفرد حقيقته من نوعه لزم ان يكون ذلك الفرد ايضا معلولا لفرد حقيقته و هكذا
يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين و هذا ايضا مبني على استحالة كون الطبيعة
المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر والاولوية و عدمها والغنى والافتقار و اعلم
ان المنقول عن افلاطن و حكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات

و تجرد

و تجرد الصور الجوهرية للحقائق الاجسام الطبيعية و اما التعليميات فانها عندهم مادية
في وجودها الثابت وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم
لا في مادة و برهانه على ما يجري انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لما سبق من بيان استحالة لا تناهي الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء
من ان عدم تناهيه عند التجرد انما لانه مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان
لحقه التجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت عدم
جريانه في ما يتفاوت كمالا و نقصانا و الكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان
انحصار البعد حين تجرده في حد محدود و شكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته
والانفعال كالتشكل من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا
هف و الحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات
لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة و واردتان بحسب اسلوبه على
هذا المذهب ولذلك نقلناهما و حيث عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الافلاطونية
والصور القائمة تلويح استناري لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار
الالهية والمعارف الحقة لتيقنت و تحققت ان كل قوة و كمال و هيئة و جمال يوجد
في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال و تمثلات لما في العالم الاعلى انما تنزلت
و تكدرت و تجسمت لما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن
الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل
جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و انوار للوجود الحقيقي والنور القيومي

وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الابهى الذى صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية
والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال
ولولا انواره واضواءه فى صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذى هو الوجود
المطلق الالهى فان النفس عند اشتغالها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجه حقيقى يتوجه
الى المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شئ والملجأ لكل حى ويتولى جنابه الكريم
منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول الى الحضرة الالهية وتنور باطنها بنوره
فيدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية ويصير بها عقلا مدركا للكليات الا ترى
ان آثار انواره التى ظهرت فى عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ووقعت
فى صور الجزئيات واتصفت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت لصحبة
الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية لبعدها عن اصلها وصفائها وتجردها كيف تدهش
العقول وتحير الالباب وتهيجها وتوقع فى الفتن والمحن طلابها فما ظنك بالجمال
المطلق الذاتى والنور الساطع الالهى الذى فى غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال
المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نورانية وظلمانية كما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونظيره ما قال عليه السلام ان هذه النار
من نار جهنم وغسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها فى استتاره واحتجابه
اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه وكما ان
حرارة هذه النار الجسمانية السالمة لصورتها النوعية تشرح من نار قهر الله المعنوية لبعد تنزلها

فى مرا

فى مراتب كثيرة وكثر لمها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب فى احراق
الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب مع يبوسة الحطب ومن هذا يعلم ان كل
مستحق لان يحب ان يكون جارا لك الانوار المحبوبة من النيران والكواكب اظلال واشباح
للانوار اللطيفة الالهية المعنوية وآثار لاضواء ملكوتية واشعة جمالية لبعد هبوطها فى منازل الهوى وحلقه

ايقاظ عقلى لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر من الفوائد
والاصول ان الغرض الاقصى من وجود العشق فى جبلة النفوس وحبها الشمائل الابدان
ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيهها من نوم الغفلة
ورقدة الجهالة ورياضتها لها وتخرجها من الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية
والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالتها على معرفة جوهرها وشرف عنصرها ومحاسن
عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل بل وكل الزينة والمشتهيات
والمرغوبات فيها اللواتى ترى على ظواهر الاجسام وجلود الابدان انما هى اصباغ
ونقوش ورسوم صورتها ارباب الانواع وملائكة تدابيرها فى المواد والمطلقات
قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها تاقت اليها وتشوقت نحوها وقصدت
لطلبها بالنظر اليها والتأمل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مشوشها المحسوس وعرفت
لبها المصفى عن قشورها الكدرة واستخرجت الكليات من الجزئيات ونقطها بالعقليات
من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن
فى ذاتها وذواتها وتتصل بها وتتمكن لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية
عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها صورة

روحانية نقية صافية باقية معها متحدة بها متصلة بها اتصالا معنويا بالاتحاد فى ذاتها
ولا تغيرها فيستغنى ح بالعيان عن الخبر والبيان وتنزه عن ملاقاة الاكوان وتخلص عن
رق الحدثان والدليل على صحة ما قلناه ان من عشق شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه
او فقده ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال
وتلك الزينة والمحاسن التى كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك
نظر الى تلك الرسوم والصور التى هى باقية فى نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير
ولم تتبدل ورآها بزينتها فاهرها فى ذاتها كما كانت يراها من قبل لم يدثر ولم يفسد
بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورسمها الدائم وتجدد
من نفسها وفى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه
وتعلم ان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التى كانت يراها على ذلك
الشخص ليس مجبولة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة فى جوهرها متصورة فى ذاتها باقية
ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الحسنية
التى تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعانى النورية فاذا فكر العاقل اللبيب
فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستفاقت عن جهالتها وفارقت نحوها
واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومعاناتها محبة غيرها
وتخلصت من الشقاوة التى تعرض لعشاق الاجسام ومحبى الاجرام من الابدان والتماثيل
والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار
والثمار وغيرها من الداثرات البائرات وقد قال الله تعالى والباقيات

الصالحات

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت
من رقدة الجهالة وفتحت عين البصيرة بها وعاينت عالمها وعرفت مبدأها ومعادها تيقنت
ان المستلذات الحسية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار
الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذوات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه
لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه **تنوير رحمانى** ان البارى جل اسمه ثناؤه
بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات ودلالات على الامور الروحانية
العقلية وجعل طرق الحواس درجات ومراقى يرتقى بها الى معرفة الامور التى هى الغرض الاقصى فى
وقوع النفس فى دار المحسوسات من طلوعها عن افق الماديات وكما ان المحسوسات فخرا الدرجات
الى العقليات لكونها رشحات انوارها وظلال اضوائها كذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هى
فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هى غناها وتجميعها وذلك ان النفس فى معرفة
الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد وآلاته لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها الامور
الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما تاخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها
ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا اخى
فى طلب العيش الابدى بتوسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة وانهدام العمر وفساد
الهيكل وبطلان وجه واحذر كل الحذر ان تخرج نفسك فقيرة محتاجة الى الهيكل لتتم به وتكمل
فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او تبقى فى البرزخ الى يوم يبعثون وكن
ايها الاخ الابتر ولد ابان ما دامت هى ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات اللذاتية البدنية
والنور بالاماتى فى هذه الحيوة الحسية المذمومة التى ذمها رب الارباب فى مواضع كثيرة من كتابه

النوم فهم القوم الذين لا يؤمنون بهذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية
ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا ما هو حسن فهم فقط رضوا بالحيوة الدنيا
واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون لعزهم عن امور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي اليها
نفوس الابرار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح
المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه العقلية ترفعه فيها وترقيه الى هناك

تكملة

المرحلة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل الموسومة

فصل في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار انهما متساويان
في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة
والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك
ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فالحري
ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه
ونتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة
اكثر لشأنه الوحدة وتقتضي الكثرة وتشعبها فنقول ان الوحدة كما اشرنا اليه تساوق الوجود في اكثر الاحكام
منها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه
فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه
وعلى الدور ايضا لان الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة
من الوحدات وهذا افضح تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو مأخوذ صريحا
وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريفها بالوحدة التي لا تعرف الا

بالكثرة

بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكر سائر ما قيل في تعريفهما
في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن بعضها اشد تجليا عند العقل وهو ان
الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل واحد منها وان كانت من الاشياء المرتسمة
في الذهن بدوا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا والاولى ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة
امر عقلي لان المعقولات امور عامة اولية يتصرف العقل فيها بالتقسيم الى صور كل منهما وجدانها تعقيبه
الى كذا والى ما لا يكون كذا فلعل ان تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان تأخذ الوحدة اولية
التصور بذاتها وان تعريف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء
المعقول عندنا عقلا اوليا اشارة عليه سلب لازمه ففي الاول التعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وفي الثاني تنبيه
على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه
لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلا يصدق عليه
انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض
الحيثيات فالتقييد بالحيثية لقصد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون
عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء
بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي فهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة
في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها اولا مقومة ولا عارضة
لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون
جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو
الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين في الانسان المحمول عليهما

بمعنى خيالي ح

في الانسانية وان الفرق ان الثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين

وقد يكون موضوعا وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين
عليه والثالث وهو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية متغاير باسماء متغايرة
بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي الخصوص
ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة
وحدته ذاته بذاته وان كان الاحرى ان الطلق الاعلى ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك
الواحد الحقيقي بالمعنى الاخص قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون
واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا
بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره
كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بتوسط المقدار القائم به وان كان
اعداد الانقسام وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة
بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو
واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسميه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع
كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط
المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس لواحد من جهة التمام بخلاف المستدير
اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج
اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة
او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين واما اشرف كل موجود

بغلبة الوحدة

بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريتها واحدة فكل ما هو ابعد
عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى الاقل
فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة
ولا بالفعل ولا بالفرض وهو جل مرتبته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى
اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق
بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط
والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الانفكاك
والقطع كالافلاك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية ابسانا او معادنا
ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكل الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق
بالوحدة مما ينقسم الى جزئيات كالعنصريات المركبة مطلقا وما هو بالعكس كالمعادن من وجه ثم الواحد
بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات
قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما
وجهك لك على ما مر في مباحث الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي
لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب
مراتب بعدها عن الواحد الشخصي لضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد يقول على ما تحته
بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو بالمقابل الواحد في جميع معانيه ثم اعلم
ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست اقول لانيته لان الوحدة عندنا
غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان [illegible]

ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون
الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان كيفية عروض الوجود
للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات سبيله
ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين **تلويح** ومن جملة المضاهاة ما بين الواحد من الوجود الواحد
والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل
العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات من جود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية
وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب
والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال
لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات وبعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض
المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة
وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها اذا فتشت حاله
لا توجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة وانت لا تزال تثبت في كل مرتبة
من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا نقول ان الواحد ليس من العدد ثانيا عند
المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه
في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول ان مرتبة الاثنين مجموع الاحاد لا غير كل
ولا يصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من
المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها فلا بد ان يكون لها امر
آخر غير جمع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجب

بحيرة

بحيرة عقول العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقائص الامكان بل عن كمالات الاكوان
هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه
وهم وتنبيه لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات والثواني المعقولات متشبثا
بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل
الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في وحدانيتها مستغنية عن وحدة
اخرى لوصفها اللهم الا بحسب اعتبار العقل في مرتبة ماخوذة عنها او للعقل ان يعتبر للوحدة
وحدة ولوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا تنتهي الى حد لا انه يذهب الى
لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق
بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة
في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات
ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفي
الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية تنتزع فيها من نفس ذاتها
وفي غيرها لاجل ارتباط وتعلق بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود
الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق**
فليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرا عليه شيء من اسباب
القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته
زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي
هو عين هوية الجوهر الاتصالي كما زالت عن الاتصال فكذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال

ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان
رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية
الباقية حال الفصل والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين
قلنا ان الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيظهر عليها
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب انها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة
الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي
انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها في جميع الاحوال
بل هي في جميع المراتب والاوضاع متحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل ما يعرض
من وحدة الجسم وكثرته لطروان عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات
وقضى ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هوية
شيء لا تقبل التعدد **اثارة** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب القوم كالشفاء
وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث
هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فان الوحدة مغايرة للوجود
ثم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه تعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فنقول
لك ان اردت بالموصوف الحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث
الماهية من التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة فان الكثير بهذا المعنى لا موجود
ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ
كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول الحد

الحبر

احكام الشيء الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة
عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد
الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا تنافي
وجه فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة
خاصة تقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة تقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص
الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان
وحدة ما لا تنفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على
مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كآحاد العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة
ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود
خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان مجموع الموضوع بحيث الانسان موجودا في
الخارج لم ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم تنحصر المقولات عندهم
في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب
من الكيف والاين ليس شيئا منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب
الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما ينطوي تحت
مقسم كل من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار
وكما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا

منشأ القضية الموجبة وهو ان الكثير من حيث شرط الكثرة موجود نحو من الاتحاد ولا يمكن
اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا فحصل من ذلك ان
صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا تنافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة
المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين
الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين
نحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود
فقط فلا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** الهوهو وما يقابله قد علمت ان بعض
اقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن اتحاد
بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني
سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود منسوب ذلك الوجود
الى الآخر بالذات ويكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب
الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو لا يكون
كذلك سواء كان احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض كقولنا
الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى
المحمول بالعرض او لا يكون واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودين
بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب
الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون
في احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من

انحاء

انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور
مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما مر والآن كلما كانت وحدته
بالفعل كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الواحد يمكن بخالفها بحسب القصور من اهل
الكلام لكن لقائل ان يقول قد لزم بما وقع من معنى الهوهو صحة الحمل بين البعض
المتصل المقداري وبينها وبين الكل فيقول هذا النصف من الذراع نصف الآخر
او كله بعضه او مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وجهة
او فرضية فقيل في رفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد شيئين المتغايرين بحسب المعنى
والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعاين للمتصل من حيث التعاين الشخصي
لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الابعاد
ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيندفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في المخصوصات الشخصية كقولنا
زيد ابن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان
هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف العام خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من
بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود وبعض انحائه او وحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة
لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق والقصدي لابطاله بعض الاماجد من مجده اولا بان هذا التخصيص
لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف حتى يجري فيه هذا الجواز
بل في ان كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود وحسبان
ذلك الى التي بينهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص
الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير مناسبة

لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب هذه الوحدة ثم قال في فك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات
ان ينسب وجود ذاتي الى ذاتي اليهما بالذات لا من حيث انهما العارض للامر الواحد الموجود وفي العرضيات
ان ينسب اليهما وجود المعروض بالعرض لا من حيث انهما العارضة والاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بينهما بالعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة بحسب ويهما
التعين انكان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث انها العارض للوجود
الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود والحال انتهى كلامه زيد عظامه ومجاهده وفيه ان كون
الشيء جزء الشيء آخر لصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة الغيرية
بينهما المجاوزة عن حريم القدر المعتبر فيها في صحة الحمل بل في جهة زيادة غيرية الملحوظة بالجهة اثنية
المأخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهوهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما
ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة
في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فلو اريد تحصيل ان المتصل الواحد اذا انقسم بوجه
من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا او كسرا او في الذهن وهما او عقلا وجب اختلاف الآخرين
لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن حمل شيء على شيء آخر منه ولو بالاعتبار واذا تحقق بمعنى
من انحاء القسمة التي هي هناك ومفادها احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت
من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرفت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوهوية حتى تفرق
بين الاشياء التي هي معيار الحمل **فصل** في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة
الاثنين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان
كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيء منهما موجودا

كان

لكان هذا زوالا لهما وحدوثا لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وربما اشتبه
لمن جوز الاتحاد بين شيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال
او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار
سكنجبينا وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا
وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم
في شيء من هذه الصور اتحاد بين شيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة ومن الاطلاق العرفي من باب
التجوز تنزيلا لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وربما نسب الى بعض الاقدمين من
اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق
فيعبر به عن حال روحانية تلحق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرمانيا او امتزاجا او بطلان
احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه **فصل**
في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان كانت مبدأ الاعداد لان العدد كم
يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد واراد بالعدد ما يدخل تحت العد
فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ العدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة
لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من
غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها
بسبعة وثلاثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرار اجزاء الماهية المستلزم لاستغنائها
عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان عبارة عما هو المقصود اذ القدر المشترك

بمنها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عن ما دونه من الاعداد
فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا
انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلاها حصلت الثلثة
وهكذا تحصل انواع لا متناهية بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه
فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو
عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية
والمعدودية والتجذير والمالية والكعبية واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وهذا يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشا من نفس وقوع
كل حقيقة في مرتبة من المراتب كما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس
حقيقة الثلثة اذ لها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود
واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة
فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية
بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدا كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمعلولات الحاصلة
من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف
بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة
في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف
الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بازاء المهيات المتخالفة المنتزعة
عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا

بمجرد القلة

بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب
الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات
فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال
والنقص كما مر تحقيقه **فصل** في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحدة من الوحدة
والكثرة اعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها
كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بحيث كالقيام والى مقابلها بحيث كالتقابل
وكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك
في معنى من المعاني فمقابله بعوارض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني
تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين ولنحصل معنى التقابل فهو ان
مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو الغير
في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بالصفة
غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغير في التشخص والعدد اخص باسم الاثنينية
بحسب الاصطلاح كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية
بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظايرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لا كثرة ما
شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع ترجع الى التماثل اي ان
المتماثلين هما المشتركان في حقيقة واحدة من حيث هي كذلك فالانسان والفرس من حيث
هما انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانان
الموجودان منهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو

الذي يكون جنسا لهما اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت افرادها مجردة
عما تلحقها من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في اصناف الاتحاد
من الوجه الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم
وهكذا جهة الوحدة في المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية بمعنى الكلي المنتزع من اشخاص عند تجريدها
عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية فالتقابل
اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد التغاير
بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير التي تحت الانواع المتفقة في جنس دون
الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في
موضوع واحد او محل من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير
الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعها في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل
الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعها في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة
الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعها في محل واحد باعتبار جهتين وبقيد
وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع
والمراد بالاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما ان عدم الاجتماع
في المكان لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحوه فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان
مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل لم يتفطن بكون
جهة من جهات الزمان وهي الدهر الدهرية واما عدول المحقق عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم
المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان

المحلّ

لا يجتمعان

لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة تشعر بانهما ذاتان والعدم والملكة
والايجاب والسلب ليسا ذاتين وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب
التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امور فيكون معنى هذا التعريف ان
المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة
واما وجه كون التقابل اربعة اقسام اما المتقابلان اما ان يكون احدهما عدميا للآخر اولا
والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك
النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان
والا فهما المتضادان وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم
والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما قيل من ان اللاعمى بعينه
هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفاء
ولا تعقل سلب انتفاء البصر موقوف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا
والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم
يقابل وجود الملزوم كوجود حركة الجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وليس داخلا
في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما
عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل

بان لها ذاتا

اولاً وبالذات فى المثال المذكور انما هو بين السخونة وبين اشغالها لكن لما كان اشغالها مستلزماً لاشغال الحركة صار مقابلاً لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها فى باب السلب والايجاب لان منافى الشى اما رفعه او مستلزم رفعه لان ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشى ولا شك ان منافاة رفع الشى معه انما هى لذاتهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلاً واجمالاً واما منافاة مستلزم رفع الشى له فانما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هى بين الايجاب والسلب واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ المنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم ان يتحقق بين الشيئين اصلاً فان احد الطرفين فى السلب والايجاب وان كان منافياً للمذكور للطرف الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذى هو الايجاب لا يكون منافياً للمقابلة بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم للايجاب فى الاول الا ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق الذى يمكن اخذه بمعنى الفاعل او المفعول

فصل فى بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما بين القضيتين معتبرة فى القضية وهو التناقض فى اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً فى نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شى آخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر فى نفسه

ونهم ابه

وضم اليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه والمعتبر فى شى منهما صدق او لا صدق على شى واذا حمل على شى مواطاة او اشتقاقاً كان اثباته له تحصيلاً واثبات سلبه ايجاباً بسلب المحمول وانما يتنافيان صدقاً لا كذباً لجواز ارتفاعهما عنه عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب كالفرسية واللافرسية والا فهو كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المتقابلين على موضوع واحد فى زمان واحد محال وقال ايضاً معنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اى معنى كان او وجوداً فى نفسه او لا وجوده لغيره فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين ايجاباً وسلباً كما ذكر التحقق فى المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابى والسلبى ولذا ما وقع فى عبارة التجريد ان التقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف والتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين الى شى واحد والتقابل بالحقيقة انما يجرى بين نفس النفى والاثبات وفى القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما فى بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التى هى الايجاب عقلية فاذا اطلاق العقل كان كل منهما عقداً اى اعتقاداً واذا عبر عنهما بالعبارة كان كل من العبارتين قولاً ثم ما حققناه من ان التقابل بالذات فى القضايا انما هو من نفس النفى والاثبات وفى القضايا بالعرض اتضح ما قيل ان بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل وصرحوا بان التضاد بين الصور الجوهرية اذا موضوع لها فانه المحل المستغنى عن الحال او المحل

الصورى المادة المحتاجة اليها فى التقوم واعتبروا الاول المحل مطلقاً فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية تعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الايجاب والسلب موضوعاً او محلاً ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ فى التقابل عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والمحكوم ان من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شى من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ فى الشفاء ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل للجزئى الذى هو سالب المحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً اذ كان المتقابلان ممكنا الاجتماع صدقاً البتة ولكن قد يجتمعان كذباً كالاضداد فى اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا تتصور اعتبار ورودها على شى بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خبط اذ الاختلاف الذى نقله انما وقع منهم فى باب التضاد حيث اعتبر فيه توارد المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا فى مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان فى شى واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور منهم فى مطلق التقابل لزم منه نفى التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذى ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق فى الذهن او اللفظ مجازاً دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة فى التحقق تابعة لاحد المنتسبين فى هذا القسم من التقابل السلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من امر موجود

من التحقق

من التحقق الاعتبارى كان فى تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شى مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هى كونها منتزعة من امور متحققة فى الخارج اى نحو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والشى والكتابة من العرضيات ومن احكامها عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع الا فى كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية يخلو كل منها فى مرتبة وجود الآخر عن كونه موجوداً او معدوماً وكذا العرضيات فى مرتبة الماهيات من حيث هى كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضاً ان تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة هى وحدة الحمل فى القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق عليه بالحمل الاولى الذاتى وفى المحصورات مشروط باختلاف فى الكمية فكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شى من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضين وان كانتا متضادتين بحكم والتضاد لا يمنع كذب الضدين معاً وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وفى الموجهات مشروط باختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق باقى الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به واستحالة اجتماعهما صدقاً وكذباً فلا يخلو شى عن مرتبة ولا قرينة وقد يخلو عن طرفى سائر اقسام التقابل والصدق على المعدوم شى من طرفى المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شى واحد من جهة واحدة فيهما لا يعقل الا مع الآخر وهم وتنبيه ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يعقل التضايف

قسما التقابل وقسيما التضاد والحال ان التخالف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا
او تماثلا او غير ذلك بل هذا انما يلزم كون الشى اقسام الشى وقسيما له وربما يجاب
بان مفهوم التخالف اعم من مفهوم التقابل والتضاد والعارض لاقسامهما وهذا لا ينافى
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له مفهوم كل منهما مندرج تحت التخالف
لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والآخر مباين له ولا منافاة
ولو جعل مفهوم التخالف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض
له من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلى من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث
انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق فى الجواب ان الفرق بين مفهوم الشى وما يصدق
هو عليه فمفهوم التخالف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق على التخالف
وقد يكون مفهوم الشى مما يصدق على احد انواعه كمفهوم الكلى الذى هو من احاد مفهوم الجنس
وفى الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشى فردا له وفرد الفرد
فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل
ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين
المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد ذهب الاشاعرة
الى ان الطبايع الجنسية لا تقابل بالتضاد وانما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاعراف وقد ذهب
بعضهم وقوع التضاد فى الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما
جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون
احدهما عدميا للآخر اذ الخير وجود او كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثانى

انهما

والثانى انهما ليسا جنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما
يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما بالقياس الى طبع الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه
نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما يشبههما نسب
واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شيئا منهما جنسا لما اعتبر فيها المضاد
اذا اعتبر نفس الملايمة والمنافرة مجردة عن معروضهما كانت كل واحدة منهما مهية نوعية
فالتضاد بينهما ليس تضادا من الجنس ومن شرط التضاد ان يكون للانواع الاخيرة التى تحت
به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت
الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل منهما فى نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة
انما هو صفة عارضة لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس للفضائل
والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليس ضد الشى من التهور والجبن لكونها وسطا بينهما واما الاخر
فلكونها فى غاية التباعد كانا متضادين بل التضاد الشجاعة مع كل منهما التضاد بالعرض لان الشجاعة
مهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن مهية لها عارض وهو كونها
رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفى المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن
فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا
من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذى يلزم
من وجوده عدم الضد الآخر فاذا كان الشى واحدا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها
مع ذلك الشى من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها من جهة واحدة
فالمضاد لذلك الشى بالحقيقة شى واحد وهو واحد وقد فرض اضدادا وان كانت

المخالفة بينها من جهات عديدة فليس الشى ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان الذى يضاد
الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضداد
فالتضاد الحقيقى انما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد
واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما وسائط ومنتهاها الاوساط بينهما سواء كان
كان الوسط حقيقيا كالفاتر بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقى من جهة الخلو عن جنس الطرفين كالاسود
والاثقل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالافلاك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما لمحله
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للحيوان
او يمكن كالثقل والخفة للافلاك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار العرض لها
من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففى الماديات من الصور المتعاقبة على محل واحد
تضاد حقيقى وكذا يجوز عندهم ان يكون للشى الواحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون فى التضاد
غاية الخلاف والسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة والصفرة فان اصطلاحهم يحتمل ذلك شك
وتحقيق وههنا اشكال قوى وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع
بعضها مع بعض فى جوهر واحد جسما وكذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع الاجتماع فان
الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب
ومن كونهما محلا للفصل فح لا مكان بينهما التضاد فلا يكون التضاد بينهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل
فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان فى الجنس القريب لكونه
خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب فلا بد ان يختلف وايضا
تعاقب الفصلين على بعضهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها

فى الوجود

فى الوجود حتى يتعاقبا على موضوع واحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصى عنه
بان الجنس والفصل متحدان فى الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما فى الخارج
وهما عين النوع فى الخارج فصفات الفصول فى الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها
فى نحو ملاحظة الفصل فيما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فالحق ان يكون الموصوف
بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هى فصول والحاصل ان التضاد من المتضادين وان كان
باعتبار الفصل كل منهما ولكن التعاقب على الموضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول فى شى
نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل فى الحصول الخارجى والفصول لا استقلال لها فى الخارج وكذا
كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للآخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما
فى الوجود الخارجى دون الصفات الذهنية التى تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما فى الذهن
قاعدة فى المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه فى الوقت او نحو الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس
قريبا كان او بعيدا كالعمى والظلمة وانتفاء الشهوة الذى هو بعد الملكة والمرودية التى
هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الآخر وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه
فى العدم مشروطة فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما فى المشهور فالملكة هى القدرة
للشى على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم عبارة عن عدم هذه القدرة
مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شانه ان يكون كالاعمى لا كالاجرد وقيل فيه الاصطلاح
المنطقيين فى العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم فى المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين
فى موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا فى كل منها قيدا آخر اما فى المتضادين فكونهما

في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون الحدق سلبا للوجود عما من شانه ان يكون في ذلك
الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق
من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في
علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري
والعدم الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل التضاد والمرودة وتقابل الاعمى
وعدمه عن الحوت والشجر لكونه خارجا عن التضاد ومن الملكة والعدم على التفسير الاخص لتقييدهما بان
الظهور انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم فيدخل امثال ذلك فيه

بحث و مخلص وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في مصطلاح المنطقي كما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والحكمة المنطقي والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهور
اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع
واحد بناء على ان الظاهر ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان اجتماع
في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع
عند التحقيق الى الايجاب والسلب معطلا اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل
الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح
في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن
الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل
وقد تخلص بعض من عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي لكنه يرجع الى الاطراف فان

كل مرتبة

كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الا شد والاضعف عند
المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد
وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد الحقيقي
لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا ثبت ذلك
فكل وسط من الاوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار
الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مغايرته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف فاذا
البياض الوسط او كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه
كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه
وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد
الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتين جهة الاختلاف والتوافق
والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا حاصله ما ذكره بعض اجلة
المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد والاضعف ويرد
عليه ايضا ان لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا باعتبار القياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا
حقيقيا لعرض مع تعقله وجوده يتعقل شيء اخر ووجه ولا شك ان الالوان من مقولة
الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية مختصة لا بالقياس الى غيره والتضاد من
الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمغايرته احدهما للاخر والتوجه اوان
كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الصفرة والحمرة مع قطع النظر
عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسام ما شيئا الا التضاد **مخلص**

فالحق ان التقابل في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما على قبل المشائين فبان التضاد انما ثبت
بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة
من مراتب السواد تضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة
احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة باعتبار كون كل احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار
الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى
ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان
التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكثير من نوع
واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر
في الطريقة الاولى من ان التضاد بالذات انما هو بين نحوهما مع قطع النظر عن الخصوصيات
لكن بقي الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا
كما ذكره تم على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين في الحكمة
والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين ان اضافة كل واحد من الموجودات الى صاحبه
وسلب ذاته من موجود الاول له اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما وسلب عن اشياء
ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج عنه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدا الاشياء
وان خلا عن ابعاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج منه
مطلقا ولان كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمين
الاخرين من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن جميعهما كالبرودة

والحرارة

والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل التضاد
ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها بالفعل لا يعوق فيها بان
الفقدان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير
من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر ومجاب الفكر وانما خص بمعرفتها
الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما
وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة
في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه لعدم التعاقب على موضوع واحد عددي
ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة
تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بالشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل
التضايف ولا الاكان ماهية كل منها معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك اما من
جانب الوحدة فبين ان معقوليتها كوجودها لا يمكن ان تنفك وتتجرد عن وجود الكثرة
ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها لسبب الوحدة لا بالقياس الى
الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها
لا من جهة كونها هي الكثرة او كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية
على قاعدة القوم ثم انما يجد التقابل بينهما من جهة ما لها لا من جهة علتها وارتباطها
وايضا كون الشيء الجوهر جوهره وماهيته مضافا الى الشيء لا يوجب كون ذلك الشيء مضافا
فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكان الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان
المتضايفين من الانعكاس وايضا يلزم كونها متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث

هذه بهذه وتلك بتلك وليس كذلك بل الحق ان التقابل بينهما ليس تقابلا
ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة
معلولة متقومة بها وهذا الكلام من جاء لانا لا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل
منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارئة
ليست علة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر
من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك
وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزء الاثنينية العارضة
لمجموع النصفين ووحدة اخرى عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض
تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية
الطارئة انه من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة
فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايف قلت هذا المفهوم من الطبائع
العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل
بين الوحدة والكثرة انه باي نحو من الانحاء فما لم يتحقق واحد من اقسامه المعينة لم يتحقق
هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر
ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان
طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع
شيئا واحدا اهو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث عند زوالها كحدوث

الاتصال

الاتصال الواحد وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر وفيه
بعد ذلك طريان الكثرة على الوحدة لنفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه
الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة
والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون
واحدا شخصيا بل قد يكون وحدة نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالزوجية والفردية
للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون او الجسم اي اعم من
هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء وكيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون
للاثباتات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها لعدم بقاء الشخص
عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالمحمول والموضوع او بالمناسبة
مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط
مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس
الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد
واشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر يلزمه لا محالة
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية
من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد
ويستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا
النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة

في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس شيء من
الاقسام الثلاثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين
وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الآخران فلكون احد
المتقابلين منهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة
لكونها مما تتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما قيل من ان
الضد لا يتقوم بضده مجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل
واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخلو
عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه احد الاقسام الباقية
مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين في غاية
التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله
امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متعاندان
فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليس له ماهية وحدانية
بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل
في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا قسما خامسا الا ان المشهور
ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها **المرحلة الرابعة**
في العلة والمعلول وفيه فصول **فصل** في تفسير العلة واقسامها وتقسيمها
فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه
عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده وانه

بالمعنى

بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة
تنقسم الى الصورة والمادة والفاعل والغاية والقائل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع
بالاشتراك مخبط لانهم يذكرون ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقول على الكل
بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء الشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما
يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس
بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص
الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم
العنصر والمادة ايضا تختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات
فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل
اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقومها للمادة وللمجموع
منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجب لافادة هذه العلة دوامه قربا بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة
والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية
فعلم من ههنا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالجزء المقارن والقابل ايضا اذا
كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة
بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يكون
مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لماهية المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح
مما ذكرناه ان كل واحد من الصورة والمادة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما

باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة
بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه
من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا
كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما
لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب
بهذه الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة
المادة والصورة علتان قريبتان للمركب من حيث هما جزءان له فيكون احدهما علة
صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احدهما علة علة المركب فليس نحو تقومهما
للمركب بهذا النحو بل المادة في تقومها الوسطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في
تقومها الوسطي للمركب ليست صورية له ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات
وارتباطات كثيرة منها ان كلا من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل
من جهة سبب للغاية كيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل
وكيف لا وهي الباعثة لفعل الفاعل وعليها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح
واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي
للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها
وماهية الغاية علة لكون الفاعل فاعلا لا لوجوده ومنها ان كل واحد من المادة
والصورة سبب للآخر بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل قد تتحد مع بعض آخر
كما ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ماهية شيء منها

وهي الفاعل

وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية
من النطفة وهو صورته الادمية لانه ياخذ منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا
الغاية التي تتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن
حيث يبتدي تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست
تلك الوحدة الى المركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت
فاعلة مرة وغاية مرة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء
الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء **فصل** في وجوب وجود العلة
عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما
كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء
عن الحاجة الى العلة فلابد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح ولابد ان يكون
ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع
ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لابد من وجود المرجح حال حصول الراجح
وهو المطلوب واما الثاني فمثال المخفوض ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان
يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او للازم ذاته كما
يعرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم
فيدوم الترجيح اذ لو حصل جزء ما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس
مؤثرا لوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر
مؤثرا متى تحقق صدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى شيئا اخر

مرجحا مع لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج
الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي
الى انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة
ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول
الاول فلا يتسلسل بل لابد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته
وذلك لاختلاف بان ليس ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان
فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في زمان معين
دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان
لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت
في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل بطل الاختيار لا القاعة فذلك الاختيار لا يكون واجبا
والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابد وان يكون وجوبه لعلة او لازم الذات
الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك كونه
واجبا لعلة او لازم محال الا ان ما عداه ذاته ليس الا اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عداه
يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه
لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وينقل الكلام الى ذلك الترجيح فهو ان كان اختيارا اخر
تسلسلت الاختيارات او انتهت الى ذاته فيعود الكلام في صدور اول الصادر عن ذاته سواء كان
اختيارا او شيئا اخر فهذه ذلك انتهى قال الكسي وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد
الامرين المتساويين دون الآخر لا لامر اوجب عليه ذلك الا مر كما ان الهارب من السبع اذا

ع

عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح
ومنهم من قال ان شان الارادة تخصيص احد المتساويين بالوقوع لا ابتناء على اولوية اقتضاها
اولمية بل لان خاصية الارادة ان يرجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح ولمية
لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهي غير معللة فان كون
الانسان حيوانا لا يعلل ولا يكون المثلث ذا الزوايا بالعلة ومنهم من قال انه لما علم بجميع
المعلومات يعلم انه اي المعلومات يقع واتها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع
لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع دون غيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد بالعلم
انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن
المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى الايجاد بوقت معين لاجل كونه
عالما بان وقوعه في ذلك متضمن لمصلحة لا يوجد ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور
الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل
ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع اقول هذا القول مما له وجه
صحيح لو الفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من ذهب الى ان للواجب
الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده
آخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم مباني هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول الاول
بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فدفعه من وجهين الاول ان الطريق الى اثبات
الصانع منسد لسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه
القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود تعالى ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم

الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا واقر به ضميرا وما اورده من الصور
مما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري
هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا
فانه عند تساوي الدواعي للجهات يتوقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول
من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان
الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا لمرجح اذ لا يقع الممكن الا لمرجح واما الخاصية
التي يدعونها فهو هوس اليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب
كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين
متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا لارادة شيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد شيئا من
الطرق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا
مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم تعرض بتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا
وقع التصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة مخصصة باحدهما فالمرجح متقدم على
الارادة واما الذي ذكروه ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا
كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان التخصيص بوقوعه في ذلك الوقت تبع
لقصده الى ايقاعه فيه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد
ثبت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات ونعلم ان علمه تعالى بتفصيل الممكنات
متقدم عليها الا انه تابع لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة
المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل فيجب ترتب

عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم
وجوده ذلك الفعل فيحتمل ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون ساير
الاوقات من قبل الباري فينتقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات
اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت
امرا وجوديا ولا وقت الا وقبله وقت آخر فاذا كان الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة
وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فهو مترتبة تكون دائما وهو المطلوب وايضا فيختص تقريع القائل
من جعله بان القول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافه لبطلت مصالح
العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه لبطلت مصالحهم
وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما يحصل سابقا لامتناع
الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة الموجبة لهيئاتها
الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما تبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة
لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث
ليس لابتداء اذ لا وقت يفرض ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث
قبله ثم تخصص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بالعدم الخاص الزماني انما يوجد بحصل بعد وجود الزمان
كما ان تخصصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة**
قال الخصم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات
واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر فبأي طريق وقع الاسناد الى الواجب
في هذه الحوادث فليقع في اسناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة

قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول
بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه
مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقيل اذا علق في الهواء فكلما وصل الثقيل منها الى حد من حدود المسافة
في هويته يصير ذلك لانها اسباب الاستعداد ان يهوي الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في
الوصول الى كل حد من الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن اسناد
الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم
مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث
او ابتدائها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب
المناسبة لذلك الحادث من المعطي ومن هيهنا يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية
وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب
ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بها ضمنا امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث
علتها المؤثرة دفعة او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والاول يوجب وجود علل
ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث شيء من عللها وذلك
القريب لاجل علة معدة لهذا الحادث بها مستعد لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور
المتعاقبة اما ان يكون آنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال
فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى
اللاحق فلم يكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حد وله بالفعل
وذلك الشيء اما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة

فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور
آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي من مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال
الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث آخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل
مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا مع سبق العدم والازل ما لا اول له والجمع بينهما تناقض
والآخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستأتي بيانها وبيان دفعها

فصل في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات
ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى
يجب ان يكون ما معه متقدما عليه بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا
لم يكن علة لم يكن له التقدم بالعلية واذا لم يكن له التقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم
اصلا قال بعض العلماء فيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما
عدم التقدم مطلقا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع
العلة للشيء المتقدم عليه آخر غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفي ساير اقسام التقدم
عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معية
بهذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاثبت ان اخذ قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم
في بعض التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدمه على الآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول
ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية
على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذلك الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته
كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الآخر وهما معا خوان طبعا

عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له الفضيلة
كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا التقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متأخرا
في الفضيلة عن واحد وهكذا التقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصليه
بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدأ هو الجنس العالي او على الجوهر اذا كان المبدأ زيدا مثلا
ثم ان هاهنا بحثا آخر مع الشيخ فقد توهم الامام الرازي وذكر في سائر كتبه من انه
حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ اصدرا عن علة واحدة فيكونان معين
ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا عكس للحاوي لتقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير
كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في الشفاء والعالم من الشفاء في بيان
تأخر الاجسام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد جهات
واحيازها معا بالذات والمتقدم على المع متقدم فلما كان شأن الابداعيات متقدمة على احياز
العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم
والكلام الاول صريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولابد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض
وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية
عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية نفس كون الشيء علة او ما يلزم
ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان
وهما متأخران عن علتهما فما مع المتأخر متأخر لا محة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء
متقدما عليه فيمتنع ان يكون المعلول الآخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول

واحد فليتأمل

لتقدم

واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب بما
مما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق
ولا شك ان وقوع اسم المعية في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة في النوع

فصل في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة

وهي ان تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا
للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور سواء كان باثنين او بمراتب ان
كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
وتأخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان
متقدما عليه بمرتبة واذا كان الآخر ايضا متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا
في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى
تزيد عليها ايضا التقدم والتأخر والتوقف او الاحتياج لا يعقل الا بين شيئين وبان
نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية الاثنين فليس كل
نسبة مما تقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان
والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة
النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم
الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا
الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم
المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه لم يوجد

ازبا نسبه كل

العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم
ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة حتى
بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه
على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا
الى ذلك الشيء فان القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء
عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بهيئة علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم
ضروري والسند مدفوع لانه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة
لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة
من غير وجود المع ولان كون بهيئة الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لمنافيه من
وجود المع قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه يعني الدور المعنى توقف الشيء على ما يتوقف عليه بتعدد
الجهة في الموقوف والموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة
بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه لما
تحقق ان علة الشيء المجتمعة هي التي يكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته
علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها الى البعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين
نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم
يكونا كذلك الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمع علة لشيء واحد فقط والمع
ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المع انه ليس علة لشيء وخاصية

الطرف

الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف
سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا
او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة
تشترك في خاصية الواسطة الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب كثرة
غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت
كانت علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود
بالمع مع ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى
غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلول وعلة اولى فان جميع
غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير
والابعاد او الاعداد الوضعية هو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ننقص من جانبها المتناهي شيئا واحدا
او متناهيا فنجعل جملتان احدهما تبتدئ من المفروض جزءا والاخرى من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان
وقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة
والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على
المتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما النقض اصل الدليل بانه لو تم لزم ان يكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم
تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذ انطبق بينهما

وبين الناقص منهما جوهر وان تكون الحركات الفلكية متناهية المنطبق بين سلسلة من هذه الدورة
واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا
غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى
اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فلان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
وان تسمى مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها
المتناهي وانما المستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم
فيما بين غير المتناهيين وان النقص من احديهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في
كل جملتين اما متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع
وعن النقوض بتخصيص الحكم اخذا عند المتكلمين فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل
والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من الحوادث فلا يرد الاعداد لانها من الاعتباريات ولا يدخل
في الوجود من المعدومات الا ما هو متناهية وكذا ما هو معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة
بمعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما يكون
موجودة بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة
العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محصورة
كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا اقبال التخصيص في الادلة

العقلية

العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول الدليل الجاري في صورة النقض
بل النقض جريانه بما علاها اما عند المتكلمين نظرا الى ان ما لا يتحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم
واحضاره والوهم يعجز عن احضار امور غير متناهية دفعة باعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع التطبيق بانقطاع
الاحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء
من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى ملاحظات
التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي
او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس
الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان تحقق التطابق بين سلسلتين متناهيتين ثم مقابلة جزء من هذه
بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع
بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة او غير المترتبة
لان العقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين
على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى احضار الغير
المتناهي الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين ظاهر فانه اذا حصل في العقل التطبيق وان كان في العقل
ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب الواقع وقد لا يكون كذلك وعلى الاول يكفي في حكمه بالتطبيق
بين احاد كل من السلسلتين مع محاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق
في الواقع فلا يحتمل العقل فيه اخلال رعاية لواحد واحد منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم
يتعلق ببعض احادها مع بعض تعلقا طبعيا او وضعيا فلا تكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية
وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال المحض كالاعداد

بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض وتريد جر الجميع فحركت طرفه فلا بد من تحرك
الطرف الاخر وتحرك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء
وان كانت متجاورة غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تحريكات كثيرة بيدك وتحريكات
عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين
العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى
اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر
ما عندي فاقول للاوائل ما كواني وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها
حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان
يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر
من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من
الان مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة
في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في الوهم بان يجعل المبدآن واحدا وذهبا في الذهاب الى الماضي متطابقين لكان
المحال تساويهما وان كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الان وبين السنة الماضية
وعدمها واحدا او استحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الان لان الناقص
عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدأة من السنة الماضية
في جانب الماضي انقص من المبتدأة من الان في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها
قبل انتهاء المبتدأة من الان ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا
فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك بشرط

تأييد وتذكرة

ارتسام

ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يجتمعان في الوجود
معا فضلا عن ترتسم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا سبيل الى الوهم
ولا في الوجود والحكم بالزيادة والنقصان انما هو في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع فيه النزاع
في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه
سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران متغايران فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة
من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع
ذلك يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه
فيكون متناهية ايضا انتهى كلامه ثم اوردنا شيئا اخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه
من ترتب ضروري لا من اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فان الواحد
مقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد الاخر وكذا الكلام في الاثنين
بالقياس الى الثلاثة والثلاثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة
لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال
لا نم ان غير الواحد متقدم على عدد من الاعداد والشيخ مع ذلك في الهيات الشفاء ذكر
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولا فهناك جملة
هي نفس مجموع الممكنات الموجودة لان كل واحد منها الواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة
اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما

الامكان فافتقارها الى جزئها الممكن بمعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات
الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا انفعال المركب من الاجزاء
الموجودة قد يكون اعتبار بالاتفاق لسنخ الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض
لانا نقول المراد انه ليس موجودا اصلا لعدم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا
بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون
مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير
من الخشبات وسائر ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها
وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه
لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي عبارة عنها وهو معنى استقلال الموجد الا استغنائه عما
سواه واما امر خارج عنها ولا صحة لكون موجدا لبعض الاجزاء او منقطعا به سلسلة المعلولات
لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء
من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم التخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
معلول الجزء اخر وبما ذكرنا من التحرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما نقضها فلانه ان اريد
بالعلة التي لا بد منها المجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما
يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب يجب ان لا يجب تقدمها اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها
وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء
كانت

غيرها او لم نسلم

غيرها او لم نسلم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى لنفسه وعلله وهو محال لجواز ان يكون لبعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه ولكن لا نم ان الخارج من السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها
مستندا الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية
موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع
الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع
تعدد الواجب معلولية الواجب وامتناع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين
ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا
واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء اخر بل للخارج خاصة وهو
معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
او لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده لبعض الاجزاء
الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل
الخشبات فتم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه
اعتراض وهو انه انما يراد انها بعينها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة بهذا الجزء هي بعينها علة

ذلك الجزء وهذا لجواز ان المركب قد يكون بحيث اجزاؤه شيئا شيئا كالخشبات السرير
وهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء
لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان
المعلول المركب من اجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها
بعلة يجب الزمان ولا يلزم التقدم والتخلف في هذا الصورة فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان
يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك كمجموع الاجزاء التي كل منها مفروض العلية والمعلولية بحيث
لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعبر من الجانب
المتناهي وبهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول
فهي الجملة التي هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويصلح لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم
من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن لاحتياجه الى علته
احتياجا علية المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية
فان قيل ما قبل المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا
كل مجموع يفرض فلا يوجد للسلسلة الا بمجاوزة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى
معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده

فان قيل

فان قلت اي العلة للجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم
فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها
الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نعلم
من الابتداء ان علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها للعدم او لعله لبعض الاجزاء او لان كل جزء مفروض
فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى هذا تم وبتحقيق اعلم
ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة
لما حقق سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى
الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد بان المجموع موجود ثان
غير الموجودين فحينئذ هذا يرد على اصل الدليل منع حسن وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى
علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها
بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات يتحقق كل منها بعلة من اين يلزم الافتقار الى علة
اخرى وهذا كالعشرة من الاحاد لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال من ان وجودات الاحاد
غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون المجموع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له وجود
في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه
ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل مركب
توهمه العقل من شيئين فصاعدا شيئا كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء
وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يوجد متى وجد فحينئذ هذا اظهر لبطلان

قول المشائين ان علية الشي لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى
الآحاد ووجود علته ليس نفسه لان علته اما نفسه او جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم
توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشي على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اعني جزء
مجموع الموجود غير الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشي علة
لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول بان يلزم تقدم الشي على نفسه واما كون الشي علة تامة
لنفسه فليس مستحيلا على الاطلاق بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او مع معلولاته كما مر
انتهى فانه لا يخفى سخافته جدا اذ لا يخفى عند العقل السليم لكون الشي موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك
لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكم بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير
وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد وعلة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود له غير تلك الوجودات
والعلة له عين عليتها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد
واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه
متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار صغير وكلهم يسعهم اذا
علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه
ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين ترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما
بل مفصلا بانه لهذا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطا في شي
اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والآخر

ممكن

ممكن موجود به واما الذي اخطا فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل والحاصل للشي في
الخارج تارة موجود او امر معدود او مجموع اشياء والارض سواء اخذها العقل مجملا او مفصلا لا تغير حكمها
في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذها شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصير انها بهذا
الاعتبار واحدا في الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء قسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في
الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان لا يوجبان اختلاف الملاحظ ولا يوجب
اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول ان كان الموضوع واحدا فان الكل المجموعي
سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين
في ازمان فهذا اما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية
المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الاثنين اعتبار جامع لذلك
الجملة تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرار اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع هو وصف الهيئة الاجتماعية بدون
اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون
الهيئة والاثنية موجودا كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة اي الواحدية موجودا
ثم القائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له
غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات كثيرة ولا نم انها غير الآحاد بالاسر
بل هو عينها واما اخذ العدد والكثرة كانه شي واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والجذرية
والاصمية والمنطقية وغيرها فذلك التحقق في الذهن وان كان الحكم بها مطابق ومصداق في
الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات

الى علة محضة لا يكون معلولا لشي لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية
هذا المقدم وبطلان ذلك التالي ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج
وجد الآخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه
على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل
المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد
انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان
عبارات احديها لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل
ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهي معلول لعلة ما هو المفروض وليس
كل ما هو معلول ههنا فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتها انا نأخذ جملتين من العليات التي في هذه السلسلة
واخرى من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت آحاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية
لان معنى هذا التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم يزد
عليه لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب التصاعد معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم
الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب مما سبق وهو انا نحذف
المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كل واحد من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية
والمعلولية لان الشي من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات فيلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلية
على المعلول فان كل علة انطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول عليتها المتقدمة

عليها

عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة في
والا بطل السبق اللازم للعلية ومجرد زيادة مرتبة العلية ان لا توجد علة لا تكون بازائها معلول او نحو
الانقطاع لسلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها
من ذوات الترتب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير وما يشبهه وكل من الامور الواقعة
في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لامتناع ان يزيد على
المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها
لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى اجعلنا المبدأ مع جاعلنا ما هو المفهوم من قولنا
شي ما من حيث [illegible] الدليل للنظر واصابه المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم
لانه قد لا يدعى المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين
متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين
اجزاء زائدا منه وقد يمنع الاستلزام بان التالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف
لانه اعادة للمدعى بل هو ابعد منه واخفى لان التالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من
التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر فانا نسلم لو كانت عدة الآحاد
متناهية وهو غير لازم ومن ههنا ذهب الجاحظ الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على
ثبوته للكل وهو باطل السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات
او غيرها فلا شك انها تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحاد
او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان
معناها ان ياخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل

وهو ايضا باطل لان الاحاد ح تشتمل على جملتين احديها بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر
الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب
الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف فان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين
نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة لكونها والمقطع الذي
هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف
من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي
هي بقدر الزايد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها
من طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف فيمن اضعاف عدة الالوف لتسعمائة وتسعة وتسعين
فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر وما عرض
عليه وعلى بعض ما سبق وما ياتي منع التفضيلة القائلة بان هذا انما ولذلك اي الاكثر والاقل يأتي
التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالمتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا
جزء من ذلك فلا نم استحالة فيما بين العددين كما في الجمل الى ما لا يتناهي والعشرة الى ما لا يتناهي
وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فمنع كون الاصل
منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا
غير متناه وكذا عدة الوفها وما تهاوتها وعشراتها وحدوث الجملتين والقطاع اولها بمبدأ الكتاب
كاذب التاسع برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي بحيث ان كان

لامحالة بحيث اذا فرض اشغاء واحد من احادها استوجب ذلك اشغاء ما بعد ذلك الواحد
من احاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتب بحيث ان
يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها
الى آخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة معلولات
لا الى علة يجب بها لا يكون لها علة لبطلان السلسلة باسرها وذلك لفساد استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون
هناك علة واحدة للجميع لولاه لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض العاشر البرهان الاسد الاخصر
للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الذاهبة بالترتب بالفعل الى لا نهاية
الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية بأسرها
يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية
بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده الحادي عشر ان السلسلة المفروضة من العلل
والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج
فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من ستة
وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما
ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده فردا بالالزام ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد والا لزم
لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد لطوى حدوث الزوجية والفردية
فوق كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع على ال اول
اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية اي جهة

والمعلولية واما في ذلك اي في سلسلة التصاعد في فرض اللاتناهي ليس علة يوجد علة يقين
في نظر العقل انها لا محالة يكون موجودة او لا ثم من تمامها مدخل السلسلة المترتبة سراً في الوجود
وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار
في جميع البراهين المذكورة سيما التطبيق والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنى الحكم بالامتناع
في كل منهما اجتماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فمبنى الفرق
كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة لشيء موجودة معه في ظرف الاعيان ولعدة منها
عليها انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة
الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع
جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة
لا يكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في
مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها
واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان معنى الترتب والاجتماع في مرتبة
من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في مرتبة جهة التصاعد والترامي لا من جهة
خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين باسرها على اثبات الانقطاع فيها في تلك
الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من حيث الوجود
كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل
والغاية لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل

له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية
ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانها اقدم منهما بل على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية
باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل
بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعماله في العلل الفاعلية فلنعد الى بيان تناهي
العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ومقدمة بالزمان وهو المخصوص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء قد يحصل بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر انه كان
عنه الا على اول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب
فاذن متى كان الشيء متقوما بالشيء الآخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك
المتقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول
فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان
حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فيقال هناك لذلك الآخر
انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء
لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير
لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما وليظهر من هذا ان الشيء انما يقال له
انه كان عن شيء آخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه مباينا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع
فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والآخر ان لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا
الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد بها الجزء القابل للصورة وقد يراد بها الذي كان الشيء عنه

ان لا يصير جزءا لشيء آخر كالماء اذا صار فيه هواء لان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول ظاهر لامتناع كل قابل آخر لا الى نهاية لكان اجزاء الهيئة الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية او الماء ان تقبل صورة المائية ثم مادة الماء ايضا يصح ان تقبل الصورة الهوائية فاذن يصح انقلاب كل منها الى الآخر فاذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة للآخر من ان يكون مادة للاول بل ليس ولا واحد منها مقدم على الآخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية يتقدم على شخص آخر من الهواء ولا يمتنع ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى لا الى نهاية اي يكون كل شخص فهو انما تولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة الفلكية التي لا ابتداء منها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فوجهه ان احدها ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة ولو لم يكن للصورة نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيها ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون للماهية الواحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان المادة التي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدث فيه صفة محدودة فاما ان يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا فيه اولا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا تبقى فان بقيت والحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فتكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المتقومة كان حدوثها موجبا لزوال الشيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة تحدث في المحل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي بالنسبة للاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء

ان لم يكن

ان لم يكن بالضرورة ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور للطبايع ما يتجه الى التحصيل كما انها من الاعراض اللهم الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالامراض المزيلة واما الثاني فكعدم نشو البذور عند فقدان شعاع الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان يتعقب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بالطبع متحرك الى الكمال وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوة **عقد وحل** فلا يرد في الشفاء هنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد تعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فيكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل الحدث لا يكون حصولها سببا لزوال امر آخر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية الخارجية فانها كمال للعنصر وافقة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرها كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العالية عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المحجوب بالاعدام النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل هو عدم صفة واما القسم الآخر وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت توجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد

يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا كالكل والجزء وبالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم فقد اصاب لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان مهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه واجب والقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم ممتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الطاري مزيلا للوصف الموجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف لعناصرها والجواب ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى العنصر من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية مثلا لا تتحرك قط حتى تصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا فان قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما **تتمة** ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره والذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الاجزاء الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة آخر فيكون الجمع لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة دفعة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة العسكر من اجتماع المقدمات من حصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الاعداد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**

اقول

اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا تقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فلها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا تصير مادة لشيء آخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان تزول صورتها بالكسر حتى تصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك بالطبع الى ما يباينه ويخالفه الا ما يتعلق بحد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية تحرقها وتفسدها وكذا المائية اذا استولت تفرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محة قوة جوهرية لست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او حظ نحو الآية وكلامنا في المحرك الفاعلي والعقو وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان تفعل فعلا او تحرك تحريكا من كيفياتها لانها بمنزلة الآلة كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك العناصر او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها الا من نوعها تحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة تتخطى الى مرتبة من الكمال الا وقد تخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن ههنا يظهر الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بالطبع وما اذا لم يعقها عائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناع كون الشيء مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد وجوز البعض وهذه الحيثية عن مثل الماء في فعل الحرارة بصورتها وتعقلها بمادتها وهذا قيل وفيه كما يأتي والمتأخرون على جوازه مطلقا **تحقيق** ان القول ان كان معنى

الفعال والتاثر فالشي لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشي لا يستكمل
بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات
الموصوف فيجوز كون الشي مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما
البسيط فمن الجميع محمها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها واحدة كما صرح
الشيخ في مواضع من التعليقات من ان البسيط عنه وفيه شي واحد وبهذا الاعتبار البسيط بل المركب
ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شي لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستحالة ولعل الشيخ انما اورد
ذكر البسيط ليظهر كونها لا يوجبان حيثية الخلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم الماهيات
في ان قابلها وفاعلها شي واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة
وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية واما الحاجة فيها للمادة لاجل حدوث الصفات
او زيادة الكمالات في الاثار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها
حارة بان تحلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا تحلل الفاعل ايضا بينهما وبين اثارها
فلو فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع كون الشي
قابلا وفاعلا معا بان احدهما القبول والفعل اثران فلا يصدران عن جهة واحدة واعترض عليه الامام
الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا
فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا الجوابين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة
بان الافادة والاستفادة معنيان وجوديان والمنازع مكابر والذي يستدل به على عدميتهما
هو ان التاثر لو كان موجودا لاحتاج الى تاثير اخر فيه وبين فاعله وعلته كما بينا في مسئلة الوجود و…
وما يجري مجراهما واما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح

ما ذكرتم

ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشي وفاعلا للشي حين القبول اذ فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية
لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول فيها فليكن حال القابلية والفاعلية في الواحد ايضا
كذلك فان قيل الشي لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل
الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فليكن كذا ههنا اذ الاتحاد جهة بطلان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى
اقول ان صحة كون الشي قابلا للشي وفاعلا للشي حين اثره فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد نقضا عليهم
اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي توهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب
وسائر الممكنات بان فيه منه وفعل فيها لكن ليس كون المتقدم موجودا القابلية للوجود او تاثر المحل به فلا
قابلية ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية
وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الوجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود
على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فخذه التجريد لها
عن الوجود كيف يكون فاعلا للشي فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فنفس الكثرة ذهنية لا غير
واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال
التاثري جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد
تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما
فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدا فاعلي وبما لها من القوة والاستعداد البدنية
مبدا قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان
الفاعل التام للشي من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستتبعه ويمكن حصوله فيه
فلو كان شي واحد قابلا وفاعلا لشي لكان نسبته الى ذلك الشي ممكنة وواجبة وهما متنافيان

وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول هذا ايضا انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان
المقبولات فانها متباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان
الوجودات فانها من حيث ذواتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعالة هذا في التركيب الخارجي
الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا
بالمعنى العام للامكان مع ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب
المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه
بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان
الملزوم لو لم يكن مقتضيا لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم
عند فرض زوال عللها فلم تكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة
فيها لا غير فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة من ماهية الاربعة وفيها و
تساوي الزوايا للقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها
بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا
ولكل واحد من البسائط شي من اللوازم واقلها انه شي او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة
طبيعية مخصوصة واللوازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والامكان حاصلا
قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي
الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع
فكان الشي باعتبار واحد فاعلا وقابلا معا وهو المطلوب ويدل على ايضا ان للباري جل ذكره صفات
اضافية كالواجبية والواحدية وما يجري مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه من الصفات الحقيقية

الكمالية

الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الاضافيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرها فان
ذاته بسيط ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول
واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة لممكنات حاصلة
لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته وهي ايضا في ذاته والفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا
وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل باي معنى كان واحدا
ولم يعرفوا ان الامرين في القابلين مختلفين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم
فاغمضوا العين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا
زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية
والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده
ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم كان للعقول بزيادة الصفات الكمالية مساغ حاشى
الجناب الالهي عن ذلك ومما يليق ايراده على البرهان المذكور التنبيه على تعدد معنى الامكان والوجوب
ان معنى قابلية الشي للامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه بان
معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشي ولا عدم حصوله في القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا
الامكان العام فليس يتحقق معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل يوجد معناه ومفهومه الاعم على وجه يحتمل
الامكان الخاص وينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة فكون المادة الحاملة قوة وجود الشي امر
غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين العقلاء اذ كل من رجع الى فطرته السليمة عن
غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشي الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه

فصل

في ان المتضرات قد تكون مبادي لحدوث الاشيا اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوة و…

الطبائع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل الى المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا
مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي
الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شأن النفوس ان يحدث من تصوراتها
القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا من حار وبرودة لا من
بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان
يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا التصور بكون ذلك الفعل ازيد او انفع فالمؤثر في
ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تأثير
ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذن
تأثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه
الثاني يجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد
من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعرفنا فعلنا عند عدم المانع فمبدأ الارادة هو التصور واذا
تصورنا امرا منافرا حصل احمرار الوجه وتهيج الغضب واذا تصورنا امرا مخوفا فالظن ان قوته تصفر
لون الوجه وتضطرب البدن وان لم يكن ذلك الحر والخوف داخلين في الوجود وكذلك ايضا
مكن الانسان من العدو على جذع ملقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا فوق جدار وتحته هاوية
لم يجسر ان يمشي عليه الا هوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك
التصور بحيث يخرج من الطاقة والاعتياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم والمريض اذا
الحكم بوهمه للصحة فانه ربما يصح واذا حكم بوهم المرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر
من غير آلة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك

اصابه

اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك
بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية
فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان السبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا
الاصل فنقول هل يمكن التصديق بالنبوات فلا يستبعد ان يبلغ الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث يتعدى الى
غير بدنه من الاشرار وتخلف بعض الاجسام حتى تحصل غيرها نارا او كانت عامة امطار ورياح او زلزلة
وخسف تارة ويعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها
كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما ان تصورات هذه مبادي الامور جزئية فلا يبعد ان يكون
تصورات تلك النفوس مبادي للامور العظيمة وان كان نادرا او قريبا ومن هذا القبيل الطلسمات
والنيرنجات كما قال الشيخ ان القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
ومما يتعلق بهذا المبحث ان الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك
من جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها
مع ان النسبة الكلية الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال عقد وحل
لقائل ان يقول كلما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع جزئيا
من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انها مبدأ
لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا التصورات للمبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض
في عالم الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المقصود عند الاوائل
ممتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير مقصود عندهم فيبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما
ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد متكثرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل

فما يكون من قبيل الاول فلا تخصيص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهيتها ولوازم مهيتها والعقل
لا يمكن ان يدركه الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من
قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصيص الواحد من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه
وللارادة الكلية ان ينالها لان حقيقته المتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته امثال ولا
اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبيل الطبيعة فنقول العقل الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عالم لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخص بعضها بالوجود قبل بعض او دون
بعض ذاتا او زمانا لاسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات المخصصة
القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب كل خطوة معينة ليس الا حصول الخطوة
المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة فانما تخصص تأثيرها
بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولاتها ابدا ما لم تكن قريبة وان ذلك سبب ان قبل
كل حادث حادث هذا اذا كانت الماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فتقتصر
الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبول الوجود بخلاف واحد من افراد
النوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع في
مواد شخصية فصل في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة
هي اقوى لذاتها من معلولها فيما تقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس
قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته ومهيته او لشخصه وهو قسمان الاول
يقتضي ان العلة مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني فكالنار تكون هذه النار معلولا
لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك

الزيادة

الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست مناسبة للفاعل حتى تقتضيها ولا يمكن ان تستند الى زيادة استعداد
مادية له لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساوية للعلة فنقول
ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتهما او في وجودهما فعلى الاول اما ان تتساوى مادتاهما ام لا
فان لم تتساويا فاما ان تتساويا في قبول ذلك الاثر او تختلفا فالاول كالحال في انبساط سطح
النار لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوءين
مختلفان بالقوة والضعف ومن جملة هذا القبيل من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية علتها لوجب
ومن جملة ذلك اختلافها في العوارض حملها من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين
فاما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد
التام وهو على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويتفق معه مثل
تبريد الماء فان فيه قوة تعين على الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند
حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون
كالتفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار تحيل
الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي بهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة
والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لاثار تلك القوى لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق
ولا منازع فيجب حصول الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص
كالماء في قبوله التسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل
على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع
العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن من النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الاكد

بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكة يكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق اليد
بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة تلتزق بالملاقاة
البدن باعسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغير ابخرات رطبة كثيرة
غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية واوفيه كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر
الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية
واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيحتمل التساوي بينهما من غير التقدم والتأخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيدة
الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في
كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب متقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا
واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة
اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد
والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف من
العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
واقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المفهوم العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على الماهيات
في الذهن ويعرض للمهية منها وبسببه كيفية الوجوب والامكان والامتناع ولذلك قيد الوجود
في عدم قبول الاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه
فلا شبهة للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح
في كثير من مواضع كتبه ان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة الوجود كالزمان
والحركة واشباههما والصور المهية قد يكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت

بينهما

بينهما بالوجودين ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار المختصة دون
الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب تكون
معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة
مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في مهية ذلك الشيء او المعتبرة
لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة
بلا مادة لكانت مبدأ النطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسم الا انها لكمالها
وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعل عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا
الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل التي يحتاج
اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لا انها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت تلك
عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير احتياج
علة اخرى له فبهذا الوجه يقال ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب بما انه موجود بالعرض على ما ذكرت معلول بالعرض وما
بالعرض يجوز ان يكون معلوما هو علة له بالعرض او لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة
المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها
ما بالذات وما بالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض
ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فينسب وجود
الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة
الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فينضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا

للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء
صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان
فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب بنى او الباني كتب او الاسود تحرك والرابع الغايات الاتفاقية
اذا نسب الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان
فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض
للشكل الطبيعي الكري والخامس ان يكون المعاون للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما
المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها يكون حاملة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول
ان يكون يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني
ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج فانه
لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فمثل الشكل
للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها
القريب والبعيد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بغير واسطة ومن فعله كالوتر
لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية
وقبلها التصديق وما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء
آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما
لانه وحده ليس لقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل النطفة لصورة الخلط او النطفة لصورة
الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا

ل

له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم والفاعل الخاص
ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام
قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا
الصورة مثل بدن الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى
الاولى مادة للكل ويفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة
الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كالاجناس لكل والغاية الخاصة فهي التي يحصل الامر من طريق واحد
والعامة هي التي يحصل من طرق متعددة ورابعها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية
او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بشبيه مثل
الطبيب للعلاج والصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية
وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئية كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة والكلي كالانتقام
من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحق العلل هو
المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته باجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون
السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة
الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل
والمركبة هي المطلب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل
فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ولم يصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة
كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون

والمادة

بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد
يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع
المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية
بالقياس الى الصورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل الفاعلية من حيث هو فاعل

فصل في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير
من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن
المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناده الى الباقي الا ان يكون
لتأثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تأثير
في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير
في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان
مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا فان قيل يلزم منه ان
يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون
ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولا بل
بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لترتبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف
ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين
قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا لعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المتقدم عن علته
القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا مترتبة بالعلية
والمعلولية الى غير النهاية قال يلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة

بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس هذا كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره
منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من الاجزاء بالعلية يجوز
ان يكون له تأثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا نفس
التأثير بل يجوز ان يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اليه في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من
الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت
اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه
وعلى هذا لا تبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره واما الثاني
فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل
بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام واجزاؤه كالحال الا انها تنتهي الى اجزاء
الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته
ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان الموال ما ذكرتم وان
دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث
بسيط بما عرفت من الطريق نقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع
لما مر غير مرة انتهى ما ذكره شارح الكتاب الشرح وانت خبير في الحواشي التي علقتها على كتاب
الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي متين في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي
نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلاثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي
فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتأثير بل يكون
تأثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى آخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من الجماعة

اذا كان مؤثرا في كل المعلول بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يجتمع على شيء واحد
علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان الآحاد ان كانت
كل واحد من الآحاد بشرط المنضم الباقية وكانت الآحاد في درجة وجهة واحدة ولنسبة واحدة في العلية
والتأثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا
بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الآحاد مع
وصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري
غاية كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تأثير له في
حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقل بعدة رجال مع الخروج بعضهم عما يأتي عليه لان كل
امر موجود لا يكون حادثا ما لم يعد الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري
للمركب مركب وينتهي الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك
الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة
لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وسيعلم بتحقيق مستند
هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه
بعد وجوده علة لوجود الحادث هو الحق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم من ان
الحركة التي تكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث
ويطابق الحق لما حققناه وبرهنا عليه كما سيأتي في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه
من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية

في الاجسام التي حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من حيث اتصالها متكثرة في الوهم وجود
كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وبهذه الحالة ثابتة لها لذاتها
من غير جعل جاعل واما ابطال قوله بقدم النفوس فسيعلم بما نحقق في مباحث النفوس ان
شأن الحكمة من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بقديمة كالصورة حتى يكون
قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما
ما بالفعل والاخرى ما بالقوة وهم وتحقيق عرشي لما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط
علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بعينه بل المجموع له اثر واحد لا ان
لكل واحد فيه اثرا فاذا لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم من ان يكون حكم كل واحد حكم
المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا
بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني كما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل
باقتضاء المعلول ولا يلزم ان تقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذا حرك
الف من الناس حجرا حركة معينة في زمان ما مسافة ما لا يلزم ان اقتدر واحد منهم على تحريك
ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة او حصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه
على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام الى الباقي علم ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه
عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان
المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمامه ووحدته ووجود
ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد فمعنى يكون وحدته عين
الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود كثير غير وجودات

الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ومثل ذلك الوجود اى الذى كالاعداد والمقادير كان
تأثيره عين تأثير الاحاد والاجزاء فحقيقة كل موجود متأصل له وحدة حقيقية لابد ان يكون وحدتها
وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فالكل المركب فرض كونه علة لموجود وحدانى فلابد ان يكون له
جزء صورى هو فى الحقيقة علة اذ الفرض انه فقولنا بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران
اعتبار انه مجموع واعتبار انه احاد فهو باعتبار الاول شئ واحد لكن وحدته اما ان يكون اعتبارية
غير حقيقى كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصرى فعلى كون المجموع
علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التأثير والعلية هى الاحاد والاجزاء فلابد ان يكون
لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا
اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع ليس امرا زائدا متحققا فى الواقع الا بحسب الاعتبار
الذى لا اثر له والاحتمال الثانى ان يكون جهة التأثير هى الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجرى
مجرى الاول لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة فاثرها ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل
فى اثر المؤثر هى الاحاد دون المجموع من حيث الاجتماعية والاحتمال الثالث الحكم فيه على عكس ما سبق
كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد وتأثير الترياقات فى دفع السموم فح كان المؤثر فى الحقيقة امرا
واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات
وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجر الفيل او رسو السفينة المكدوة من
الخشب فى البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر فى رسوبها
فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا فى ذلك التحريك ولوقوف الاعداد
وتحصيل الاستعداد باجابة الماء ولكن يروان اثره تخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتأثيرات

المتلاحقة من المتوقفات فى التأثير لتخلل تراخى الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لورود
مضادة التأثير على كل منها حتى لو فرض اجتماع كون تأثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس
باقيا فى المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يتحلل ذلك الاثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الاثر عند
الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن يزول اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل
جسمانى له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يجوز اثر النار الضعيفة
فى تسخين الحديد فلو فرض فى مثال تحريك الرجال حجر الفيل ان اثر التحريكات وتلاحق تأثير كل منهم
تأثير جسم مع افتراقهم فى الزمان كان التأثير المذكور الموجب حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه
عند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخى فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه محرك بقوته لغيره
الواحد حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاثر فى الزمان
الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول الكيفية الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ اثار الاحاد لئلا يزول
بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل فى هذا
المقام لتعلم حقيقة ما قررناه وانحفاظه لينفعك فى كثير من المواضع منها مسئلة كون القوى الجسمانية
متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولى العصمة والالهام **فصل** مهية الممكن ان اشترط
حضور علتها الكاملة تحت وجودها او بشرط عدمها تمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين يا خذه على امكانها
الطاقة فمن خواص الممكن صدق قسيمه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا والحاجة الى العلة
مقارنة العدم والاحين شرط لتعلق الشئ بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا
وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم كلى لوجوده
ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات هى كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود

السعد اننا هو من اضافة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق
بالذات بما هى تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضناها من الصفات الجائزة
التى يلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق
صفة الحدوث اى هويتها امكانية مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون ان
يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحقق غير مخلوط بالحدوث بل ازلى الوجود لعدم الواسطة
فح فرض لحوق الحدوث بعلة اخرى يكون مناقضا لما هى بحسب نفس هويتها خارجة من حد
الامكان الى احد الطرفين واما امكانها من حيث هى اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث
واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته مستغنيا عن الوجود
او العدم ثم لحوقها حدوث مغاير لعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه
لو فرض للحادث وجود ازلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود
الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل الا فى نفس
الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه
الكيفية اعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب بلا استعداد فى ان يكون اتصاف الشئ ببعض
الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه لصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب
لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون حتى يحتاج الى السبب فلا بد
لكون وجوده بعد العدم وان كان السبب لوجوده الذى كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشئ انما
يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هى الحدوث فاذا احدث ووجد فقد استغنى
عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون

ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اى احد الامور الثلثة ام رابع مغاير لها
لم يبق من الاقسام شئ الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفى محض لا يصلح للعلية واما الوجود
فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة
هى الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية
وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة لتقدم
الشئ على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب هذا الموضع **فصل**
فى ان البسيط الذى لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته
بحقيقته البسيطة علة لشئ كانت ذاته محض علة لذلك الشئ بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات
وعلة لكون عليتها لا بنفسها من حيث هى بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير
ذلك فلا يكون مبدأ البسيط الا مركبا فالمراد من المبدأ البسيط ان حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها
كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر يحصل عنه شئ اخر
كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان ذلك
وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر كذا فيتقوم ذاته من معنيين
مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التى ليس فيها كثير فائدة
واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافى الذى لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام
ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر
عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هى المصدر فى الحقيقة وهى التى يعبر عنها تارة بالحيثية
ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لتحقيق الكلام فيما هو المرام

حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص
ولا لكل شيء كونه موجودا ومقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك فقد يكون نفس
العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زايدا عليها فاذا فرض العلة بما هي له علة لسبطا حقيقيا
يكون معلولها ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط البعض فهو
منقسم التجزية اما في حقيقته او في وجوده مسئلة وازالة ومن شبهات ما عورض به البرهان المذكور
قول البعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط
ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور
غير متناهية وتليه في المحاذاة والواحد تولد الوحدة الحقيقية اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت
الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة للجملة الاخرى فيلزم من تغاير
المجموعين ان يصير الوحدة الماخوذة معهما مجمعا لهما حتى كان هذا القايل لم يتيسر له فهم كون البسيط
الحقيقي مبدأ ولا امكن له التصور حتى نشأ الاشكال اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما
طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا
ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين فان الامام الرازي نقض صدور ا لا صدور
لا صدور لا اي صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم
قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه وان الشيخ قد نص على هذا
في المطبوع بان ليس الشيء بقوله وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة
وفيه ليس رائحة فان في الاول القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام
في السقوط اظهر من ان يخفى على منصف العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يرجون الجناسة والعجب

ممن يمضي عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما عاد الى المطالب الاشرف
او من عن تحال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره الصناعية
يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ الشيء وان شرك
قال الشيخ فمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدرة المخالف على طالب وهو ان يتفق ان هذا الاجل
يتمنطق على المشائين فهو ايضا متمنطق على مثل الشيخ الرئيس وافضل الفلاسفة الرئيس فذلك منه
غباوة وضلال وجهل وسخافة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة
والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته
لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره
العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدورا فهو لا صدور ا فتما القصد الصدور
لا ا فقد القصد لا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون مصدرا من حيثية لصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة فلم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض
والتفصيل ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالغير
فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة
مستحيل سواء كان من حيثيتين او من جهة واحدة وشرط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط
احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه
لا اتصافه بآخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه الاتصاف
بآخر واما ثالثا فلا انتقاضه باتصاف كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع
واحد من جهة واحدة بجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل احد

واما ثالثا فلان نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على
الذوات شيوعا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره
عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود شيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور
واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود بحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا النحو
لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا اشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررنا
به الحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس العلة
في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير الحاذق والذكي المدقق وسنعيد على هذا المقام في قسم الربوبيات
بزيادة تحقيق وتنقيح فصل في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما
الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين متبادلا ابتداء او
تعاقبا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او واحد منهما مدخل في وجود
المعلول فيمتنع وجوده بالآخر بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين
مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة
على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وجودا
من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الصانع والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس
بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة من الالهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة
ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد وشمل
طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعمومه

لواحد بالعلة علة لواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ واحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور معاونة اياها كانت ايها كان وكيف
اتفق اذ كان كل منها او واحد منها مستقلة بالتاثير كان المعلول منها واجب الوجود والواجب
لتحصيل العلة بالغير فهو مع كل واحدة منها ممتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه
واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة
جزئياتها بالحركة وبالاشراق الشعاع وبالاشراق الغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه
وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم مقتضى الملزوم كيف وطبائع الاجناس لوازم خارجة
للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة
الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج
كيف ولاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل المعروضات وما ظن ان العلل
المختلفة لا بد لها من جهة اشتراك في وصف علي يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل
الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن لاجل جهة مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم التسلسل
في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر بماهيته الى علة معينة فيستحيل استناده الى غير تلك
العلة وان لم يفتقر اليها بماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا لذلك الشيء
المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة
لما هي مقتضية لذلك المعلول فافتقار المعلول من جهة المعلول وتعين العلة من جانبها فصل
في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقوم

مستقيم

لكن استناده الى العلة المعينة

على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار حيثية غير الجهة التي بها يكون
الفاعل فاعلا والفاعل الحقيقي قد يكون بالذات وهو من حيث انه طبيب واما الآن معلولة بالذات
امر آخر شرائط الى ذلك الفاعل بالعرض كالسقمونيا المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض ومثله
بالذات استفراغ الصفراء وتبعه انفصال الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة
لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب ومبدأ انحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في اضافة النار
بالجاور بالنجار وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه
ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع انه في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد بناء الابن
يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
فان البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع
وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه
طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما التصوير حيوانا
والبقاء حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل الان ابطال البرودة المائية فحصول
السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها لكن
على ان علة كل جسم امر مفارق بالضرورة وكيف يكون النار علة لوجود نار ولا نار جسما حتى
بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة كل نوع امكنه متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيما لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل الغير
ليست عللا بالذات بل معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ
الوجود ومفيده كما هو عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات فمما لا يفيد وجودا الا التحريك

فقد ثبت

فقد ثبت ان مثل هذه العلة تكون محدودة وليست علة بالذات فالجسم وحالة على الهيولى التي محض
القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف
على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء
في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها بالمجاز فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومحال
للوجود وقد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها متقدم وجود المعلول
من وجودها فيكون العلة اخص وجودا في ذاته من حيث لم تضف الى المعلول والمعلول
ليس يجب الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من ذلك ان الجسم
لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة
لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة
لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظه من الوجود اكثر من المعلول وهم وتنبيه
ما استند في البطلان واشتهر في الهلاك والنفاد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة للنفوس
معتقديها اعتقاد من توهم ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن مفيض يرفده عليه
بالحفظ والادامة والامساك والبقاء والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما
علمت يضر صاحبه في المعاد ويسلطنه بما بينه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه
ناسيا ذكره غافلا عن عبادته مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويكون له فيها ويملكه بها واخلد
الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله الا بطرا او رياء او مضطرا
عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما يشاهد من اكثر الناس
الذين قد وافقوا بطباعهم هذا الرأي وان لم يصرحوا به فهم من ربهم محجوبون طول عمرهم

المهلكة

وبارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى
واضل سبيلا واما من اعتقد بازاء هذا الاعتقاد المعوج من القائلين بان العالم محدث محتاج الى مؤثر
في حدوثه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عن ملاحظته عين
وامداد الفيض عليه لحظة لحظة آنا فآنا بل في تشبه امر جميع لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ
والامساك طرفة عين لتهافت السموات وبادت الافلاك وانتثرت الكواكب وعدمت
الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة وهلك بلا زمان كما ذكر في قوله ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة
والسموات مطويات بيمينه فهذا من احد الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من
عذاب الابدان المحيية لها من ورطة الرغبة الى الزخارف فان من اعتقد هذا الرأي يكون دائما متعلق
القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل
اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر امور فيكون له قربة وحيوة لنفسه
وهداية لعقله ونجاة من المهالك تمثيل تنبيهي فاذن ما سهل لك ان تتفطن ان
وجود العالم من الباري تعالى جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة
عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام من المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة
فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان
الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس جزء
للشمس بل هو انبجاس وفيض منها وهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس جزء

من ذاته

من ذاته بل فضل وفيض يفيض به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تعالى
يكون بالطبع بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها
وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما ستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو الاختيار
اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهكذا
حكم ايجاد العالم وظهوره من الباري تعالى ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته وان شاء امسك
عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك السموات والارض ذكر وتلويح قد اشتهر من الفلاسفة
الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالآلات
والشروط التي لا بد منها في ان الصادر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد ورتب
عليه بعضهم ما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان
للعدم الذي هو بالقوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال
فالمفيض افاضة الوجود الا من هو بري من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وحده لا غير وهذه
الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن
الموجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية
والوجوب بجعل الفاعل اياه وذلك لاستتار الفناء وان كان في مرتبة من مراتب الواقع
لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة واشهر منه
ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بوجود
احدهما في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر
في الواقع وهذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع

فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع
ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته من البيت اذا لم يكن متحركا منه نظيره ما قالوا من ان
تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد وفيه لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات
كالعقل مفيد الوجود ولا يلزم من ذلك شركة العدم والقوة في افادة الوجود وتحصيل ما الفيه من ان الامكان
للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا
بل الفاعلية بحيثية وجه كما ان الموجبية للحيوان مثلا لا دخل لها في تحركه وحسه ولو سلم ان فاعليته
لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية
الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثير انما هي لتعين وضع الصورة وتخصيص اثرها
بها لا لان يكون المادة جزء الفاعلة الغريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان وكونها
نقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين
المخلص من وساطة الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته
محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين
بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم
من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات المطالب الشريفة
بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت
فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من
الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي
حكمة الاشراق بقوله ولما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتأثير مع شهود نور لقهره دون
واعلم

الفاعل

علته التامة عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم
على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه
فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة على العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين
بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن يجب تطبيق الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة و
المناظرة وانا بفضل الله والهامه برهان حكمي على هذا المقصد العالي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى

تعقيب واشارة الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والة حتى يصدر ما في نفسه متحصلا في المادة
والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجبة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود فاعل
ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اتم منه وجها ووجودا ولا في مرتبته وجها ووجودا فلا يمكن ان يكون له مادة ولا
صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء لنقص اولية ولعدمه وعلم من هذا ان وجوبه لو جد عنه
انما هو على محض فيض وجوده بوجوبه سواء مع علمه ورضاه ولا لغيره وجوبا بالوجوب عنه كمالا او كرامة
او لذة او مجدا او نفعا او تخلصا عن نقص او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده
الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجهه الذي يحصل منه غيره بل ها هنا ذات وجوده
وحيثية وجهه لا ان ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر
كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتذوت باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة
لا يحتاج الفاعل الاول من ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج
النار في اضافة شيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في البناء الى
الاب والمنشار ولا يمكن ان يكون له في فعله غاية او شرط منتظر **اشارة تفصيلية**
اصناف الفاعل ستة الاول بالطبع وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم وشعور ويكون فعله

ملائما لطبيعته والثاني بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله خلاف
طبيعته والثالث بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا اختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار ذلك
الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل
التسخير والاستخدام من الغير اما بسواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم الحاكم اياها في الفاعلية ابتداء
على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار كاستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية
في افاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الارادية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح
والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير ويستخدم بعضها
من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانقباض والانبساط
والنفخ والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومبادئها القوى المستعلية
النفسانية وهذه المبادي في عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى
فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة
وكما ان اشخاص الناس منهم من يعصي امر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاع
فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما يأمرها به وتنهاها عنه والرابع
ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق لغرضه من ذلك
الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه على درجة
واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير
في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل
ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي

هو بعينه

هو بعينه ذاته سببا لوجود افاعيله التي هي بعينها علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالميته بها هي بعينها
نفس اضافة ايجاده لها من غير تعدد ولا تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير
وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مجبورا في اختياره
لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة
موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان هو نفسه فبت الكلام والكلام في فعله فاما
ان يكون سببه اختياره باختيار او لا وعلى الاول يعود الكلام ويجر الى الدور او التسلسل في الاختيار
الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود اختياره فيه لا باختياره فيكون مضطرا او مجبورا على ذلك
اختياره من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه ومنتهية بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل
على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا تجدد مستأنف وغرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل
فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين
الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور
العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل
للكل بالمعنى الاخير وتحقيق ذلك في مساق الكلام من الاصول الاتية ان شاء الله ان فاعل الكل لا يجوز
اتصافه بالفاعلية بواحد من الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع
لاستلزامه مع قطع النظر عن الانظار الكثيرة الحجة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية
او بالرضا وعلى التقديرين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب
كما توهمه الجاهلون من الناس فان كلمة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها ولا وجوبه
او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما يجيء يعلم الكل قبل وجوده بالعلم هو

عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل**
اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسطورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس الى افاعيلها
المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى القوى البدنية ونحوها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية
المنبعثة عن ذاتها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور
الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وليس لتلك القوى
ادراك ذواتها لكونها جسمانية والجسم من موانع الادراك كما نبهنا على ان الوهم الذي هو رئيس
ساير القوى ينكر نفسه فكيف حال ساير القوى الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي
لما يستخدم ويستخدم فيه فالنفس يدرك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة لا
بادراك تلك القوى لذواتها لكانت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى
التخيل منها بمجرد التصور وتوهم بالعناية كالسقوط عن الجدار المرتفع الحاصل من تخيل السقوط والقبض
الحاصل في نوم الانسان المعصر للرطوبة من تصوره شيء لذيذ وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب
البواعث الخارجة عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستعمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرها
وفاعليتها للنفس الصادرة الخيرة لفعل قبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها
لحفظ المزاج واعادة الحرارة الغريزية في البدن وتحفة وساير ما يشبهها بالطبع وفاعليتها الحرارة
الحمائية والمرض وسيس المفرط والهزال القسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات
الفاعل التام بحيث لا يتصور منها الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا
فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود حالة او صفة او ارادة
او آلة او مصلحة او غير ذلك لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام

في ذلك

في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الامر الى ما يكون هو لذاته وجوهره فاعلا
وفاعليته كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا لامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل
تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير ثبت ان معلوله
من لوازمه الذاتية المترشحة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يحتج على ما ذكرت ان العلم
من العلم بالعلة الفاعلة العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف
لازمه القريب ثم لازم القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه وان
واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك
الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك من الفساد وجلية من وجوه الاول انا وان سلمنا
ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان لكل شيء
لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها
ولوازمها الاخيرة وآثاره القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك
الصفات كلها لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات ملزومة لتلك الصفات فاذا ساعدتم
على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات
علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجايز ان يكون الصفات لازمة للموضوعات بلا عكس كما
فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزم
الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان
لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من المتبين عند الحكماء ان نفسنا هو نفس نفسنا فاذا
علمنا بحقيقة نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها وآثارها

من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع فسادها وفسادها فيجب
ان يكون العلم بهذه الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم
اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن
وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا
حادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء
عنها والسلوب لو كان ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لان السلوب غير متناهية
عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية لكن وبعضها كالامكان والحدوث
والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان
ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات
مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات
مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا فيحتاج عند اعتبار
جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم ان العلم بماهية النفس وتلك الوسطيات المعتبرة
علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها
ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار
والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وساير آثارها وشعبها وقواها الفائضة
وخوادمها وجنودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله
بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات
بذاته ويذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت

اليها

اليها الا التفاتا قليلا وانه الغافل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنبعثة عن ذاتها بل
وجود النفس الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهياته وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها
لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والقصور فيغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها
وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب
عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها
في مشهد ذاتها لكونها على كل شيء منسوب اليها شهيدا كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل**
في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر شيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته
او بشركة غيره والاول اما مع تغيره في نفسه او لا معه والثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة
والاول في الحلو اما ان يكون التغير في حالة سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى
الرجل حيث تغير العنصر فيهما في حال من احواله لعروض الحركة له في اين او كم او غير ذلك او نقصان
مثل كالابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب
الى السرير فانه ينقص بالنحت شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات
جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وان كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع التغير
مثل الاهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم
العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد ظننا
من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقدة
صرفة فليس لاحد ان يكون ان يريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا التقسيم
على واحدة من الهيوليات الا وليه لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الافلاك والهيولى

كل ذلك القبيل غير صورة خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى
المشتركة للعناصر فلا بد ان تختص بها لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن
قبول الصور كلها الا ان تختص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها اذ لا تخصيص
لها لو وجب لها التخصص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته فاقد الصورة وشيئية حقيقية وله بهذا الاعتبار ابهام محض
من غير تحصل فجنبة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من غير تخصص او في الدرجة الثانية
بسبب انضمام ما يخصه وعبارة عنه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور
كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود وكما ان كل ما قرب الى المبدأ
الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف فعلية واقوى نقصا كما لا
واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك والذات
يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء
واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدمها

فصل في القاب العنصرية

اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها ومهياتها وقد يكون باعتبار
عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات
الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم
بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فنفسية
النفس ليست كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس من حيث هو الذات
مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لمهية مخصوصة فظهر ان لبعض الحقائق

ما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوضع
له اسم بخصوص ذاته بل بحسب معانيها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة
انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي منه ومن الذي هو جزء رسم الجوهر ومن الذي
هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة من الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه آخر
ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو البسيط من اجزاء المركب ومن حيث انه
الذي يبتدأ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا
وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للافلاك
من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان
مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تسمية الهيولى
الفلكية بالهيولى لصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة فكانها في
ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان
لها تحصلات في ذواتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها
في مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض والا لكان فيها في نفسها مادة وهيولى ذاتية وهو
مستحيل كما ستعلم في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو بحسب اسبابها
الصورية المحصلة لها انها موجودة بالفعل وضرب من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادي
لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصورة نحو من الوحدة
الجنسية باعتبار والنوعية باعتبار آخر بحسب ما عنه اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء

فصل في حال شوق الهيولى الى الصورة

ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظفرنا

من آثارهم ونتائج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى رموزهم واسرارهم
ليس على المجازفة والتخمين والعطل بمجرد الظن والتخيل من غير يقين بل رموزهم كانت
مبتنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية
للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم
وانصقلت مرائيهم وتهذبوا بها لشطر الحق فظهرت لهم جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها
حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير
من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تأخر عنهم من بلداء تحريف الحكمة وتغيير المنهج
في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها وخرجها الفنون من الخطابة والوعظ وشوبها
باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الجاه الى يومنا هذا قد حادوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز
والتشبيه من غير تحصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب
عن اولئك العظماء واما للجهل بحال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وقصورهم مع صفائها
وتجردها من شوائب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والظلمات الى
شهواته اما الذي ذكره في القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان
يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق الطبيعي اما ان
يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها
الى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلا بالقسر والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو
من صورة ما فلا يتأتى الشوق لانه يكون الى غير الحاصل فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل

تعقيب وتحصيل

ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام

الشيخ الرئيس

الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد ذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه
عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر الى الاسفل
لتستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة
الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال من صورة قارنتها او فقدان القناعة بما
يحصل من الصور المقومة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر
في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال
للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال
فنفس حصولها موجب ان لا تشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا
لها بحسب الامر في جوهرها فيكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان تكون غير قنعة
بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال لا يظن انه يشتاق
اليه كاشتياق النفس واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة المستكملة الغايات
الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان تتحرك الهيولى الى الصورة انما يأتيها الصورة
الطارية من سبب مبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم تجعلوا هذا الشوق
الى الصور المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة فكان تصور معنى
هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا انما الى الصورة المقومة فمن يحوج
الاشياء بالتعسير فيفهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة
وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى الانثى

هيولى المتكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي فيها انحاء تحصيل الكمالات تلك الصورة
مثل الارض في الثقل والنار في الخفة لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق
الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فما اظن افهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام وانا
لاجل محافظتي على التادب بالنسبة الى مشايخي في العلوم وما اتفق في معرفة المعالم الدين
ثم اشباه ابائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول الفادة والنفوس العالية لست
احد خصمه من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في الشفاء من
العقلية والمثالية ورفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والتعسر عن معرفته بل
كنت ارى السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره
احرى واليق وان كان ذلك الامر مما عندي متجليا حتى اقترح على بعض اخواني في الدين
ومحابي في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته اعاظم القدماء من الحكماء واكابر
العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج
كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من ثبوت الطبيعي في القوة المادية
فاقتضى السحابة المستترة اقتراحه والحاحي في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التأييد
والتسديد انه قد سبقت منا في الفصول المتقدمة اصول لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها
تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد
مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون وان ليس الاختلاف بين افراده
ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص
وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة

الوجود

الوجود تستلزم بنفس تجوهره مبادى سائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود
قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص
الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده
واما المسمى بالماهية فهي انما يوجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود
والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي
والمرآة والمرئي فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له
كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي والاصل الثالث
ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي تتراءى
في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات ولضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو
الافضل من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في
عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده كي
من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما
او كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهو بمرتبة
بمرتبة خاصة ولنشؤ منه جزئية التضيق والقصور عن شمولها للآخر واحاطته به او
اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها
متعلقة العالم الخارجي بالجسمية والمقارنة التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضعف
الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصورها وجودا عن الفعلية الا في حد معين وتقيدها
عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا تتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي

الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا
من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها ولا لاجزائها الاجتماع والحضور لبعضها عند بعض بل
كل منها يغيب عن الآخر بحسب جوهريته المقدارية وكميته الاتصالية فلازم هذه المرتبة من
الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن
بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها
وتنزلها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل وبهذا يكون التعلق بها
يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن
حضور شيء عند شيء فالحضور عند شيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم
وما يلزمه وزيادة الجهل وما يتبعه فالكمية المقدارية في المتكممات على نسبة وجودها واضعف
المقادير والمتصلات وجودا هو غير القار منها كالزمان والحركة حيث ليس لها الاجتماع في آن
واحد من الزمان كما لا يمكن للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في
البين ليس هاهنا موضع تنبيه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح
وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض هاهنا تذكار ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على
الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا
واذا فقده طلبه شوقا الاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل
بوجه فان العادم لامر بالكلية لا اشتياق له ولا طلب اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب
للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر لا اشتياق له ولا طلب لاستحالة تحصيل الحاصل فالحق
سبحانه اذ هو في تحصيل الوجود في غاية التمام وهو بريء من احكام النقص مقدس عن شوائب

القصور

القصور في الوجود والذات فمحال ان يحصل له شوق الى شيء ولا يعتريه طلب وحركة الى تمام
او كمال بل لكونه تمام الوجود وفوق التمام يليق بان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا
العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها لم
بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مستغرقة في بحر الخير والوجود ومنبع الفيض
والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الصادرة منها على العالم الادنى
ليس مما يزيد بافضلية وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب يترشح منها الى السوافل ورشحات
فائضة منها على الادنى من غير التفات منها ونظر وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا يتوقف
هي العشق بالشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها تامة في كمال الاول مستغرقة
في شهود الوجود الحقيقي والكمال الاعلى ودوام استغراقها في المبدأ الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى الكمال
ايضا الا انها مندمجة في ذواتها الامكانية بحجاب مهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها
في كونها من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بموجدها وبارئها وذلك لاجل قصور
وجوداتها ونقصانها بحسب ذواتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق الفيض عليها بحد ذاتها الا انها
من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فمن تلك الوجهة من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للمهية من حيث
هي في اعتبار العقل المتفهم في الواقع الزائلة عند سطوع نور الاول الحق على ذواتها النورية الوجودية
القدسية واما غيرها مما يليها من المراتب من الوجود سواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية
او طبايع نوعية عنصرية او جواهر استعدادية او هيولى جسمانية فان جميعها لها منبعها
قوة وشوق الى تمام او كمال كما سيكشف لك في باب العلة الثالث وقد علمت من
ذي قبل في مباحث الغايات شوق المحركات لتتضح ان جميع هذه الاشياء كائنة على

شوق من هذا الحب الجسيم بل علی الاعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا تمهدت هذه
الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوی التی بعضها مبينة وبعضها مثبتة فی سوالف الاصول
فنقول اما اثبات الشوق فی الهيولی الاولی فلان لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون
كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلی اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه فی موضعه
وان كانت مرتبتها فی الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء
الفائضة عليها المتحددة بها لاتحاد المادة بالصورة فی الوجود واتحاد الجنس بالفصل فی الماهية
واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولی ان سنخ الوجود واحد ومتحد
مع العلم او الارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها
نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا علی قدر ضعف وجودها الذی هو ذاتها وهويتها وبحكم المقدمة
الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذی هو مطلوب
ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له
بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الی حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يجده
ذلك المفقود ولطالبه وطالبا لتتميم ما وجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولی فی غاية الشوق
الی ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المتكثرة آنا فآنا نوعا فنوعا من الانواع الطبيعية ونحن اقول
ان فيها شوقا احب لمشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور
بالوجود الذی لها من طبيعة الوجود الذی هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية
الاستكمال بجميع الصور الكمالية وان كانت فی ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها فی زمان
واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشعور القليل الذی هو

بحد قوته تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالی
لشیء ماله شعور ضعيف ليستدعی شوقا الی ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور
وشدته فی المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال فی المشتاق اليه فالشوق فی الهيولی
وان لم يقو بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لضعفها الكونی ووجودها
قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثانی غاية الشوق لانها بازاء
ما يجری عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التی هی باعتبارها غايات لوجود الهيولی وكمالات
لنقصاناتها هذا تقرير الاستدلال علی هذا المذهب ومما يؤكد هذا القول ان يقال حسبما
ذهبنا اليه ان الهيولی لما كانت حاملة من جهة القصور الامكانی فی الجواهر المجردة وخصوصا النفسانية
والطبيعية الواقعة فی سلسلة البسائط فبالحقيقة هی من جملة قواها الانفعالية التی هی حيثية كمالاتها
وتوجهاتها الی كمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الی المنبع الذی ابتدأت
منه فهی انما يكون حيثية تشوقها الی الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولی لكن من جهة افتقارها
بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده من استدلاله علی نفی الشوق عن الهيولی
فنقول اما قوله اما الشوق النفسانی فلا يختلف فی سلبه عن الهيولی فمسلم بل غير صحيح علی الاطلاق
فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا وبحسب عبارة
اياها مطلقة مبهمة ناقصة مبهمة فی غاية الابهام لكنها مما يصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها
ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التی شانها تقديم وجود الهيولی محصلة
وتحصيل نوعيتها متقررة فهی اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يمكن ان لها اشواق
نفسانية الی كمالات يليق النفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة

وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الی كمالات نباتية كالتغذی
والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ علی الاشكال والاوضاع والتحيز
فی الاحياز الی غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة
واما قوله واما الشوق التسخيری الی الحركة فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة المرموزة واما قوله
ولقد كان يجوز ان يكون الهيولی مشتاقة الی الصور لو كان هناك خلو عن الصورة كلها فنقول
قد ظهر مما ذكرنا ان الهيولی بحسب ذاتها لا شیء شوقا الی الاشياء وما ادعی احد ان لها شوقا
الی كافة الصور فی كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتی يقال ان الشوق
ليس الا لما يحصل بعد من الامور التی يمكن حصولها فالهيولی بحسب ذاتها بذاتها لها شوق
الی صورة ما لخلوها فی ذاتها عن صورة ما واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجی بتلك
الصورة المكملة لها لو قالها السكون والاطمينان وغناء وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها
عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الی ما يزيد عليها من الكمالات التی فی درجة ثانية
عنها فان كل صورة حصلت للهيولی ليست مما يغنيها عن الافتقار الی كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الی بعضها فبقيت الهيولی ذات شوق وشهوة الی ساير الصور كامرأة لا تكتفی
بالمجامعة مع رجل واحد من غيره بل لا تزال ذات حكة ودغدغة الی بعد رجل ما دامت
هی هكذا حال الهيولی بالقياس الی الصور من حيث تشوقها الی التلبس والاستكمال بالصور
فكل صورة حصلت للهيولی لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون فی الاكمال
بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية التی لم تخرج بعد من القوة الی الفعل
الا قدر متناه وكلما ترقی فی الاستعدادات وحصول الكمالات والخيرات الغير المتناهية

الاضافية وفيضان الخيرات النفيسة ويكون بحسبها الشوق المناسب لها الی ان ينتهی الی الكمال
النفسی علی مراتبه الی ان يصل الی الكمال الاتم والخير الاقصی والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة
والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات وتسكن لديه الخطرات وتطمئن
به الانزعاجات وينقطع له الاشواق وتتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال
للصورة الحاصلة الی آخره فنقول فيه الحق علی ما ذكرناه ان الشوق الاول وهو كون تشوقها
انما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التی تفقد عنها
ويمكن حصولها لها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولی تتحرك الی الصورة وانما
يابها الصورة الطارية الی آخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الی الصور فيها مختلفة كما مر
وليست مقصورة علی نحو واحد وجهة واحدة فهی من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الی الصورة
ای صورة ما وجدت فاذا وجدت فی سبيلها ان تبقی وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله
من الموجودات ان يكون مادة للجميع فشانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل
منهما حق وسبيل فالذی لها بحسب صورتها ان تبقی علی الوجود الذی لها والذی لها بحق نفس
ذات المادة ان يوجد وجود آخر مضادا للوجود الذی لها واذا كان لا يمكن ان يعرف
لها هذان الحقان والاستيهالان معا فی وقت واحد لزم ضرورة توفقه هذه الی
هذه ولو فيه تلك الی هذه من الواهب الحق الموفی لكل ذی حق حقه والمعطی لكل قابل
مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظ الوجود ثم تفسد ويوجد ضدها ثم يبقی تلك فانه
ليس وجود احدهما وبقاؤها اولی من وجود الآخر وبقائه وبالجملة تشوق المادة
فانها لها باعتبار نفسها مشتركة بين الصور المتضادين من غير خصوصية ما حد بها

دون الآخر ولما لم يمكن ان يكمل لها صورتان معاً في وقت واحد لزم
ضرورة ان يعطى لها وتقبل بها احيانا هذا الفقد واحيانا ذاك الفقد ولتعاقب كل منهما الآخر
اذ عند كل واحد منهما حق ناعت بمادة الآخر وبالعكس والعدل يقع ذلك ان يوجد
مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال شوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها عن بعضها [عن صورها]
واما من حيث تحصلها النوعي فشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها العافدة(?)
لكمالها الاتم وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا اتم منها ثم اعلم ان الاشواق الحاصلة في المكونات
العاقرة(?) والذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى سلاسل عرضية وطولية
فما ذكرنا من شوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو لشوقاتها الوقتية
في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي يتشبث بها من الصور المتعاندة العنصرية وما ذكرناه ثانيا
من شوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الحركة التي يكون كل تالية منها غاية وثمرة
للسابقة فهو لشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل
مع تكامل كل منها بلحوق ما بعدها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها للبعض
وبعضها علة غائية للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي من المعدات المتعاقبة
الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية اخرى
عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مباحث الغاية وجه حله فقد تبين ووضح
مما ذكرنا حقيقة ما هو المروي(?) من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية
التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الارفع والكمال الاتم بل ظهر
ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة

والاستعداد

والاستعداد فان الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق
الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن
مع الادراك والحصول فلا شوق ايضا وجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما علمت
مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين
في الحكمة المتعالية كما يظهر من براهين وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها
مع الصورة ثم العجب ان الشيخ مع اثباته في رسالة عملها في العشق حال شوق الهيولى
الى الصور بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي
في جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة(?)
حاصله ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب
له في وجودها فاما الهيولى فلدوام نزوعها الى الصور مفقودة وولوعها بها موجودة ولذلك
تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اخرى اشفاقا عن ملازمة العدم
المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفورة(?) عن العدم
المطلق ولا حاجة بنا هاهنا الى الخوض في علية ذلك فالهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استهجان
قبحها فمهما كشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا انتهى كلامه
في تلك الرسالة

فصل في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة
فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان العنصر قوامه به وهذا بحسب مطلق الوجود وهو
اخص باسم الموضوع كالجسم الاسود او لم يكن كذلك وهو اخص باسم المادة وهي
على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من ان الصورة ليست

علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا
ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان الكل مما اشترك في معنى وجودية وانما هي
جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد
والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان
ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ
الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من
الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين التي كلفظ الامكان واما الصورة
فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات
وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصوري بالقياس الى تقويم النوع صورة
وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات
فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى ترد عليها من
المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلاجرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت
اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة
لا تكمل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان تكون
هي ما هي من تلك القوى فكان تلك القوى اجزاء من صورتها وكان صورتها تجمع من عدة معان فتتحد
كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع
ان يكون المجموع امورا غير مقومة تأثير في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة

لشيء

لشيء نوعي واحد فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب ان يستغني بكل
منها مستقلة بالتقويم عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون
المستقل احدها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحد بها بل المقوم هو المجموع
من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصورة المقومة شيء واحد على ان
ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده على ما يمكن(?)
للمادة غير مقوم لها فيكون المادة متقومة له فيكون سابقة عليه فالمادة الواحدة ان تقدمت على
كل من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بالمجموع [واحد]
المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال فاذا بطل القسم الاول فبقي احد القسمين
الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني وهو ان يكون للطبيعة وسائر
الصور تقدم في تقويم المركب على التقديم والتأخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول
من الشيخ واما نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور
والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه في مباحث الكليات
فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى
الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا
ان يكون الواحد بالنوع جواهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر
الذي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على
هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تنحل بالاصول التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال
ثم ان المستحيل كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا بالشيء واحد لعينه ولا استحالة في كونه

جوهر بالشيء وعرضاً بالآخر ومما يجب ان يعلم ههنا ايضاً الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا
العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهراً بالمقايسة الى شيء آخر لانه ليس
من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهرياً فهو من باب المضاف وفي الامور
النسبية التي لها هويات دون الاضافة ومما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف
ما يقاس اليه كصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية
والحيوانية وان احتيج اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام
في النباتية فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها
الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخل كما مر تحقيقه
مستقصى فتذكره وتذكر ايضاً ان كون الحد للشيء وشرح ذاته مشتملاً على بعض المعاني اللازمة
لا يوجب دخول معناها في ماهية المحدود ودائماً ربما يكون للحد زيادة على المحدود
ويجب ايضاً الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا
التحقيق كيف يحكمون بان كلاً من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الكلام
معنى الا كون طبيعة كل منها واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو
بالفعل حتى لو فرض انسلاخ كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كان ذلك
الشيء هو هو لعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما قيل فيها واما الغاية
فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى
وقد يكون شيئاً حاصلاً في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل
سواء كانت في القابل كتمامات الحركات التي تقصد عن روية او طبيعة او في شيء ثالث

الحكم

كمن يفعل

كمن يفعل شيئاً لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان
الفرح بذلك الرضا ايضاً غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل القول
في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف اعلم ان الشيء يكون معلولاً في شيئيته ويكون معلولاً
في وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف
لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول ولو بوجه علة غائية
ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع
ومرجح ومنه ما يكون للغاية غاية وللغاية غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية
كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطاً فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث
العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد
بيان هذه الامور في مباحث **المبحث الاول** في العبث واثبات غاية
ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هي القوة المحركة التي المباشرة
لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والتي
قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسم في الخيال
او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة
بل نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على المثال
كما ستسمع لك [illegible] من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات
من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق على الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة

ومنها ما هو اتفاقي

فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركات كالانسان
اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وتمت
حركته اليه وربما كانت غيرها كاشتياق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقاً ففي الاول
يكون ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون التشوق
حاصلاً بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون انتهاء الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية
الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي
يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها
من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثاً لانها غاية ارادية
واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو عبث
ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدأها الشوق الفكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل
وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل
مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية فيسمى الفعل في
الاول جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً او طبيعياً وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ
من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم يوجد بسبب الفعل بالقياس اليه كان باطلاً
واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور
والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير
ومطلوبة خيراً غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الا الى ما هو مبدأ له ففي العبث
ليس مبدأ فكرياً البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية

اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان التحقيق ان [illegible] المبدأ القريب في المبدأ الذي [illegible]

في فعله

في فعله يكون تلك الغاية خيراً بالقياس اليه فان كل فعل لنفسه تشوق مع تخيل وان لم يكن
ذلك التخيل ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل
شعور شعور لذهب الى غير النهاية ثم ان الانبعاث الشوقي من النائم والساهي وكذا
ممن يلعب بلحيته مثلاً على الاكثر اما عادة او ضجراً عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى
او حرصاً من القوى المحركة ان تجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب تخيلية لا يمكن ضبطها
والعادة لذيذة والاشتغال عن الملال لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى
الحيوانية واللذة خير حسي او تخيلي فهو خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني
فليس هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيراً حقيقياً بالقياس الى العقل
المبحث الثاني في الاتفاق ذهب ذيمقراطيس الى ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق
وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه
وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت
على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكن زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق
واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت
هيئة اجتماعه على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وذكر
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت
والتشوهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع انها [illegible] كاضدادها فعلم ان
الجميع غير مقصودة للطبيعة فان المطر [illegible] كان على عكس النشو والنمو لكن له
[illegible] النظام [illegible] ضرورة المادة من دون ان
لا يتبدل

مقصود للطبيعة فلاجرم يحكم بان انتظام النشو والنمو ليس بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية
للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كان لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت الماء فتخلص البخار
الى الجو البارد فتبرد فصار تكاثفا ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان تقع في مصالح فيظن ان الامطار
مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة
مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج
القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائمة ومنها
اكثرية ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه معارض
فالاكثري يتم بشرط عدم العارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة
الاعضاء للحركة وعدم مانع الحركة ونافض للموضعية وامكان الوصول الى المطلوب فتبين انه يستحيل
ان لا يصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل ككون
اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجوده انه اتفاقي والباقيان قد يكونان
باعتبار ما وجوبيا [illegible] لان انتشار المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المعروف منها
الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية يجب ان تخلق منها اصبع
زائد فعند هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة
الى هذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر لم يكن
الامر الاقلي الا انه دائم بشروط واسبابه فبقي صيرورته المساوي اكثريا او دائما بملاحظة شروطه
واسبابه لم يبق ريبة في ان الامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها
واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا

كما وقع

كما وقع في الستة [illegible] الاشياء كلها عند الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب
والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء موجودا بالاتفاق فان عثر حافر بركنز فهو بالقياس
الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقا واما بالقياس الى من احاط علما
بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية
حيث يكون [illegible] الا انها اسباب بالعرض علة بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
تؤدي الاسباب الاتفاقية الى غاية ذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية
الذاتية وربما لا تتادى الى غاية ذاتية بل اقتصر على الاتفاق كالحجر الهابط اذا شج ووقف
ففي الاول السبب بالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني ليس بالقياس الى
الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدرناه فقد ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي
او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لانه ما لم يكن
اولا امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات
والاتفاق طار عليها اذ ليس البهام حيث ان الامر الكائن في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس
دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها ذلك لا دائما ولا اكثريا اذ لو لم يكن من شانها
التادية اليه اصلا لم يقل في ذلك الامر انه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال
ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى الاسباب المؤدية فيكون غاية
ذاتية طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان الاتفاق
مدخل بالقياس الى بعض افراده فحان ان [illegible] انبادقلس او ذيمقراطيس كلية واما الجواب
التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي الاولى انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان

الى الغاية الطبيعية حسبا ذاتيا وبالقياس [illegible]

يحكم

يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان لا يجعل الفعل ذا غاية بل انما يميز الفعل
الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية تخصه
يلزم تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس سليمة عن اختلاف الدواعي
والصوارف لكان يصدر عن النفس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك
فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلاجرم افاعيلها على نهج واحد
من غير روية ومما يؤيد ذلك ان النفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى والا تسلسل
ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما يكون مانعة كالكاتب انما هو لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر
لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبة حرف او العواد في نقرة تبلد في صناعته فللطبيعة
غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك
العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه
بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك وعن الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات
تارة للعدم كالاشياء وتارة لمجهول موانع ومزاحمات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاول فليس
من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى غاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما الموت
الذبول وهو ايضا متاد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة
والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فلسوق المادة
اليه وتفتيتها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن

ما امكن

ما امكن بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد ان يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما ستبين في علم النفس
فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول فحصل لكل
واحد منهما متوجها الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية
بالقياس الى النظام وواجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما
يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي بسببها يستعد للاخرة على ما يعرف
في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت اعطتها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا تعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن
المجموعة ونحن لم ندع ان كل غاية للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فهم
بل السبب فيه اوضاع سماوية طبيعتها قوابل واستعدادات ارضية لنظام الكل وافتتاح الخيرات
ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وعن الشبهة
الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر
الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية وسيعلم اقسام الضروري
الذي هو احدى الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انبادقلس لبيانات
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في النجوم والاتفاق على انه
من الرموز والتجوزات او انه تخلق عليه لدلالة ما صح ووجد من كلامه على قوة سلوكه
وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر
وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا ليس الا ان
القوة الفاعلة يحركها الى تلك الصورة الى الضرورة المادة لتشابههما ولو فرض اجزاء الارض

الاتفاق [illegible]

محللة فاستلاوها ليست المعية الارضية بل لان قوة في الحبة افادت تلك الخلقة لذلك الجزء
الارض فان كانت افادة تلك الخلقة لحاجة اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم تكن لذلك
كانت القوة المودعة في البزرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا فلم لا تنبت الزيتون برا او البطيخ
شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات
وكمالات واعداد اذا ادت الى غايات ضارة كانت ذلك في الاول فلهذا التعليل الانسان لها
سببا عارضا فيقول ما ذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا تنبت البر الشعير واذا
كانت الطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عائق ومنعها مانع وايضا انا اذا احسسنا القصور من الطبيعة اعنا
بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا ازال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **المبحث الثالث** في غايات الافعال الاختيارية
ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى خالية عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غاية
وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي هي المحققة فاعل لذلك
الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج اوهى من بيوت العنكبوت
منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع
وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات الفاعلية
في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع
ابطال الدواعي في الافعال وتكميل الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق
الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو بطل هذه القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود
بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن

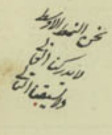
الارادة الجزافية

عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة ترجيحا للاشياء لا كما هي اجل الارادة الجزافية
التي ينسبونها الى الله تعالى فهؤلاء القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في السابق ومنها
ما قرر من ان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل
كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي
الفعل كيف يتخصص احد الجانبين والخاصية التي يعولون عليها من ان تلك الخاصية كانت
حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر انتهى فرض مساويا لوقوعه الجانب ومنها ما سبق ايضا
من قولهم بان الارادة تخصصه بل العقل يلاحظ اختصاص احد الامور ثم التعلق بامر دون امر بلا
كاف في اختصاصهم فان المريد لا يريد ابدا شيئا الا لعلة اذ الارادة من الصفات الاضافية فتحقق ارادة
غير متعلقة بشئ ثم لو عرضها التعلق ببعض الاشياء فلو اذا حصل تصور شئ قبل وجوده وترجح احد
جانبي امكانه يحصل ارادة تخصص احدهما فالترجيح متقدم على الارادة كما مر واقوى ما يذكر
من قبلهم امورا اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الافلاك جسم متشابه الاجزاء
وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لكونها منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر
النقاط والدوائر والخطوط مع امكانه كان جائزا بحسب الذات ان يكون النقطتان
غير تلك النقطتين وكذا المنطقة والمحور تكون نقطة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثاني
ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة
الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون غيرها مع تساوي
النسبة اليها الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية
توجب في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فاختص بجزء وقوعه في موضع كذا

من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند
العقل والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة فان الحركة المعينة
توجب تعيين النقطتين ولازم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم تتعين
دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة
لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات
ويتحقق منه الجواب عن الثالث ولنا رسالة مفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد
مقدمات لطيفة يزول بها الريب عن القلب من اراد الاطلاع فليرجع اليها وعن
الرابع ان لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن
غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان
مع ان التعين بموضع ما للكواكب انما حصل للكواكب لا قبله والا كان مصمتا من غير تلك
الخصوصية والتعدد وجه لا يجوز له التبدل فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية
من دون داع يقتضي لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان
تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق القلب فذلك الداعي هو
غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج
في فعله الى شئ خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما هو
فاعل اولا لا يكون لفعله غاية اولا غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فلو كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم تستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عائد
فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغايات المفروضة كونها غير ذاته تعالى حتى ينتهي الى غاية

هي عين

هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها وبيان ذلك انه ستعرف ان الله تعالى
ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشئ ابتهج
بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل
ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته [illegible]
وكل ما كانت فاعلية لشئ على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشئ حتى ان بالالتذة
بها لو كانت مشاهدة بذاتها وكانت ذاتها مصدر الفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها
ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت هي فاعلا وغاية **وهم وتنبيه** ربما يوجد اثر
في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل
لكون وجوده اولى له من عدمه والعالي لا يستكمل بالمعلول اقول ما ذكرناه اذ المراد
من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل
القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب تعالى فعله وارادته لاجل كونه اثرا من
اثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجه لا يلزم من اجابة له لذلك الفعل كون وجهه
بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته انما هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي
هي كل كمال وجمال [illegible] من جماله وجلاله [illegible] الشيخ الكبير
الى الخير [illegible] يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا
هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة
ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق
عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما اشار اليه في احببت ان



فتحت آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن
حب من سكن الديارا **المبحث الرابع** في غاية الكائنات المتعاقبة الى لا نهاية ولنمهد
لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات العرض وهو الذي يقال له الضروري وهو على قسمين
احدهما الامر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة
الحديد ليتم القطع وهذا ليس بغاية في الحقيقة بل هو بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله
فان الموت غاية بالعرض لنظام النوع وللنفس الفاضلة كما اشير اليه والثاني ما يكون لازما لملزوم
الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اكثف للقطع وانما لم يكن منه الا
لكثافته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون هو وامثاله ناشيا من حصول الغاية اما على
اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على
اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه اقسام غايات العرض ولنعد
الى الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية
التي هي الجود وجود كل خير وكان كل منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجودها
الا موجودا بسببها انتظام الى الغاية المقصودة الا بصفة احراق لزم من ذلك الاحراق
بعض المركبات واما انها كيف تفضل النار الى ما يليه فلما اوجبه حركات الافلاك التي هي صادرة
عن التدبير الالهي والنظام الواجب فالضرورة القياسية الى افراد الشر ضرورية وبالقياس الى الخير
او النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية الالهية
فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الماهيات النوعية وجودا دائما

فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فيه لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها
الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد منها فيحتاج الى تعاقب
الاشخاص فلا جرم كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك
الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية
الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير
ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما سيعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية
لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما مر
واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلل الغائية انه لا يجوز ان
يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة
غايات كثيرة فذلك جائز وهاهنا لكل فعل غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما ان تقع
تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان يكون موجودة
في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان يكون موجودة في نفس
الفاعل كالاستكمال وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك
لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها تكون معلول
في الوجود الخارجي لسائر العلل ~~وذلك لانه ما لم يكن~~ اذا كانت واقعة تحت الكون فقسم

الاول منها القول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان الصورة صارت محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية
وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية يؤمها الشيء فلا يجب ان يبطل مع وجودها
الشيء بل يستكمل به والحركة يبطل مع انتهائها واذا قيس الى القابل من حيث استكماله به وكان
قبل منه بالقوة فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس
الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فلم يستبال امور اربعة ولكل حيثية
له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذا هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث كماله
كان خيرا ومن جهة انه مبدأ حركته كان غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار آخر خير اما حقيقي او
مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون التصور الفكري والطبيعة ولك ان تعلم
ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة
في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست
صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها
والصورة الحاصلة في المادة يكون غاية له باحد الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان من بنى لان
يسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بانيا فالمستكن علة اولى للبناء من جهة
ما هو بان ومعلول له من جهة ما هو ساكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه
بناء علة قريبة فلا جرم غايته باعتبار الاول ليست صورة في مادة وباعتبار الآخر الذي هو به
ملاصق صورة ومتنه في البيت **فصل** في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما
يكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من
الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى

الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء منه كان جودا
وبالقياس الى المنفعل كان خيرا او الخير بالمطلق ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود
فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق بالموهوب له ليس جوادا ومن يهب سكينا
لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة لمستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا
او ثناء او مدحا او فضائل الوادي افاد الخير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه
عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل يعض
فيكون ناقصا فقيرا الا انه اعطى شيئا ليحصل له ما هو اولى به واطيب ومن كان الاولى به حصول
شيء فلو لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر ما كان
فقيرا وان كان ذلك الامر اكمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك
لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل ولا داعي له الى ذلك الشيء
ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل
والخير الموجب ليس عرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الامر الى غرض يحصل
بذاته فان سوال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه
او شر ينتفي عنه فح ينقطع السوال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب
بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كمال ذاته المعشوقة او يحذر فوت ذاته فقد
بين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له بذاته فهذا خلاصة
ما وجدنا في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة
بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مسائله وانشاءها غير منقح لا ينقح الا بالكلام

الممتنع والتحقيق البالغ ومخ الحق فيهما وتوفيه الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليهما بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما كان فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع وقصد الشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سيرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا الانسان يفعله ليحصل الصلة ليعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يحمل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب المكان للملاقاة عن غيره او اللقاء صديق اذ كلا او لرؤيته او طلب فرح او شجاع يعود الى النفس لم تصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى لا يجب ان يعود الى الفاعل ولو كان يجب الحق ما اذا لم يكن عابثا بل ان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات

وانه المبدا والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلذلك ان يحمل على علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته غاية وعرضا في الايجاد فان علمت العلة الغائية بما هو جوابه بالمقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتصار على المعنى الاخص منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو المفيد للوجود والغاية هي ما لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعل من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته وعنايته الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرنا هاهنا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية الكمال النظام لكان

غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدا الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادة كان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فلافلاطون بسر كما لهم اعتراف بشوق من هذا الحبيب الخفي واعتراف منه بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها نحو الجهة البهاء وتقبس من نار الشوق نور الوصول لديها واليه الاشارة في الصحف الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المبدعة والانيات الصورية لما كان بالطبع نازعا الى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة من هوية الخير الاول ونافرا عن النقص الخاص به الذي هو شرية المنبعثة من الليسية والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وشوقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع ولما قصدت الهمم على ايثارها في جميع الحركات والخير بالحقيقة مبدا هذا العشق له والشوق اليه عند هويته اما تباين والتعدد عند وجهه فان كلا من الموجودات يتخص بما يلايمه وينزع اليه معشوقا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يشوبه شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما ازدادت الخيرية واشتدت الوجود ازداد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية

في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه الكل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها اولا فالطف الكائنات عشقا هي العقول الفعالة القائمة لتجلي النور الالهي لها بغير وسط وبلا روية وبمشاهدة تجس او تخيل وهي الفاعلية للامور المتاخرة وفيها ما فيه بالمتقدمة العالية والجنبة البرانية ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمأنينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح بها وتليق بها وتشبه لتعيد الامكان بمبدا الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية تسبيحها بيانا في موضعه واما السافلة فلكل منها انقيادا للعالم وخضوع وطاعة لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الالهي ورشح خير على الاسافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول والوزن واحسن في الصورة فهو اجل وكل ما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالمدر والحجارة فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بباد شمال مي نازد همي قيام بدست هر كه ز وكام هو ساجد وراكع مسبح ومقدس بما يعطيك اوراقه وكانت قضبانه وما يبديه من ازهاره والوانه ومع ذلك ثم تنزل الى الحيوان والاحسن منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان ومقدمته الانسان وهو من حيث ما ذهب وطلب الكمال الى حد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدا في العلم

والعقل وادراكه للمعقولات وتجرده عن الجسمانيات فمبادئ اجل العبادات الارضية وموئل اعظم
المعارف الجوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المرتبة
يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية
قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة لاكوانها وهو لم يسجد والحيوان طائع لمالكه
وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدء
بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه
القوة الحسية لتنتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل
بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباشرة بغير قصد الذات
الى اللذة بل بالقصد بالعرض الاولى في استبقاء الانواع وحفظها سيما اشرفها اعني النوع الانساني
وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال وعشاق اقتتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة
صالحة وقد يظهر منه الافاعيل عن جميع قوته النطقية مثل تصور المعقولات والرفوع الى المهمات
وحب الآخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق محيط لا فهم شعر لغوي فان كلامنا وان كان
في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة
المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها
تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي غريزي الى طاعة العقل الاول ودين فطري ومذهب جبلي
في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان
القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس
الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما يخصها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع

اللازمة

اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد ما هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه
بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هنا يتفطن
العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو
الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليه الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا
وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التكوين
كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كما ليس
مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه وما يليق له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر
في الفصوص لو ان صلا السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا ولولا الا وتجد فيه شوق
الى المحبوب ونحا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء المصري ان السماء بسرعة دورانها
وشدة وجدها والارض لهبوط سكونها سيان في هذا الشأن فلعمر الهك لقد اتصل
بالسماء والارض من لذيذ ما نال الناس من تجلي جمال الاول ما طرب به السماء طربا رقصها
فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لغمرة الوارد فالغيث مطرح
على البساط وسريان لذة التجلي حبه بهما ومشاهدة لطف الاول هي التي سلبت فيهما
قبل خلق الشمر فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من حق الشوق سكر فان قلت
الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود
متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على
وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل وآخر
الاواخر قلت قد مر ان تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت

من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية
متقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات متأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها
علما والحاصل ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء
كما سيتبين علية وعلة غائية وغرض لها وهو لغاية آخر الاواخر من جهة كونه غاية
وفائدة يقصده الاشياء تتوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمنهج
الاعتبار الاول الغرض ذاته بذاته ومنهج الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها
عشق لنقيض حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما فقد عنها من الكمالات الثانوية
لتشبهه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية

شكوك وازاحات

قد يحتج لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج الى ما يكمل
فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه
ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل
معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالفعل فلو كان الى معلول
قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه
عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب القصد وقصد كحصول الصحة من
قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول الصحة معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده
اياها وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها
مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد
مطلقا انما يهيئ المادة لا غير والمفيد انما ارفع من المقاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض

لا بالذات

لا بالذات **سؤال** كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد **جواب** بلى ولكنه على سبيل
الغلط والخطأ **سؤال** قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة
بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع **جواب** ربما يكون الفاعل بحسب ذاته
جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي
في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه **سؤال** اذا لم يكن للجواد غرض في الممكنات
وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير
والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه
يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها
التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاسنان
ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق
والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه
الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يبلغ لضبطه الافهام والاذواق
جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع
والمصالح التي تعلمه او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته لا يحصل منه الاشياء
الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان
ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال

ذرة في السموات والارض كما يجري كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مرّ سبيلها هذا السبيل
من انها لا يجوز ان يجعل عملا لما دونها ولا ان يكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد
فعلا لاجل المقصود وان كانت بعلمه وبرضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار
والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا
لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض
من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو النظام العالم
السافل بل ما هو وراءه من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها النظام
لما دونها على ما قيل في الفرس عالم بجوش لا اله الا هوست غافل ايشان كه دشمن اوست
يا دوست دريا بوجود خويش موجي دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب جل اسمه
يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على وجه الاتم والنظام الاقوم
فهذه اللوازم يا حبيبي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية
ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع
الهيولانية **سؤال** هذه اللوازم مع لوازمها التي هي كون تلك المبادي على كمالاتها القصوى
يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي اما مقصودا بالذات او بالعرض مع ان المبادي لبعضها
طبايع جسمانية لا شعور لها لما يتوجه اليه **جواب** نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل
اليه بل الفحص والنظر يوجب انه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات
ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا نحوا فله نحو من الثبوت اولا المستلزم لنحو من
الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القران المجيد وان

لكن

من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن
بصدد تحقيقه الآن الحق انه يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها
مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة
مستلزم بها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء الا انها مظاهر
ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء
حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا **سؤال** قد يستدل من جهة احكام الفعل
والغاية على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد
والروية **جواب** هذا استدلال حسن بمخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك
الغايات الحقيقية ومباديها وقد مرّ ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او
بدونها **زيادة تبصرة** قد اتضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه
ابتداء الامر واليه ينتهي في الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل
والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية
والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق النوعي لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود
اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيب واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى
المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث
انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم مع ونا كما انه الفاعل

والعلة الغائية له موجدا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت
الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعنى الثالث لوجود العالم انما هي وجهه تعالى ولقاؤه الآخرة فلولاك
نبي العالم ولاجله نظم النظام واليه ينتهي في الوجود الا الى الله تصير الامور **تذنيب** قد تبين
ان الموجودات العالية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة
بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما اشار
اليه زينت الطوايف من الناس حيث سالكون اليها في ليس وعماية من غير بصيرة
ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوايف مع ان الوجود في ثقافي
فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم بحسب ما يتولونه فله لا محذور لي
وهو شيطان من الطاغوت وان شئت سميتهم عبد الهوى وان شئت سميتهم عبد
الطاغوت فعند نزل لكل ذلك القران فمن تولى الله وجهه بلقائه وجرى على ما اجرى
عليه النظام الحقيق تولاه وهو يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك فقد طغى وتولى
الطاغوت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت مخصوص لكل معبود ومطاع له
كما في قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وانك لتعلم ان الظلمات الوهمية
والغايات الجزئية لتضمحل وتفنى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من
جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت
اضمحلالا فيذهب به ممعنا في ورطة العدم متقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار
عصمنا الله واخواننا في الدين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا
وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين **فصل**

في تتمة الكلام

في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق القول منا
في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض
حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا
الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة
وعدمها لو بعض اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وعدمها لو بعض اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس
السفينة بالحركة لو بعض ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية لصفات الوجود
من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص الوجود من قبيل الاتصاف
بالعرض من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف في مباحث الجعل ان الجعل
لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح لان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه
من مراتب الوجود لا المهيات فالمهيات على اصر افة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها
الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون
بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت عن الوجود
في تلك المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن
الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت انفسها لها اذ لا ظهور لها ولا تمايز
بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول
كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة
لذواتها عن شهود الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات
لاضافته بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك

الماهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد لشيء من الاشياء لكن لسبب ذلك الوجود
المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي او ليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة
ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء
لها واما اذا اريد بمعنى هذه الاشياء سلب نقيض آخر فذلك السلب صادق في حقها
ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود المنتسب ومن البطون سلب الظهور لا عدم
ذلك الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها
شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه غير موجود
فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا يكون موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له
والحكم به عليه فالحكم على الماهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية التابعة
اللازمة من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على
انصباغها بصبغة الوجود واستنارتها بنوره كما قال بعض المحققين من اهل الكشف والعيان
ان الماهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم تظهر ذواتها ولا تظهر ابدا وانما
تظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود معناه ما قررناه فالحكم
على الماهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصيرة
وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم الماهيات
التي هي امور اعتبارية لا تحتاج في ثبوتها والحكم بها على الماهية الى جعل جاعل وتأثير
علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صرائح
عباراتهم وسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور والاعدام عند الفلاسفة

حيث لا يكون

حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي
عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا
وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحوا من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب
الظهور لا ماهية من الماهيات بل الماهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها
فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية
فنسبة المعلولية الى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة
الموجودية الى الماهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم
بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا
فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود
البياض لان وجوده لشيء متأخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية
بالموجودية اذ لا قيام للموجود بالماهية ولا وجود ايضا للماهية قبل الوجود ولا ايضا تنتزع
الموجودية من نفس الماهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي
بل الماهية تنتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اوضح
من الحكم بان ماهية الانسان موجودة لان اتصاف الشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى
الموصوف في الوجود او بكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا
القسمين لابد فيه من وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في
الخارج كما ذهب اليه بعض اجلة المتأخرين والموجود قد دريت انه الوجود لا الماهية فقد تحقق
ان العلة كيف يكون علة بالذات اي الحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي بالمجاز اذا كان

مثلا لم يصح انضمام صفة اليه او انتزاع حال من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج

لا حد في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او الماهية او اتصاف الماهية بالوجود
واتصاف احدهما بالآخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود
متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد صح انه ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا
في مبحث الماهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق ويتفصل
يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من
جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية
صور متمايزة عند العقل تحصيلها من الشخص بحسب استعدادات لنفس العقل واعتبارات يتعقلها
من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية
لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركهما فيها الفرس
وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور انه ليس
في الخارج لونية وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقع جعل لونا ويجعل
سوادا بل جعل وجودهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود
في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز
عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس
بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود قلنا قد سبق ان
المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول
عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام
في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة

والحكمة

والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات
الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين
من ان للماهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما تظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات
التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما آتانيه ربي
من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة
وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسالك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك
بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن
الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم وكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك
السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي
بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية
لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار
وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات
صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله
او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة
الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات
عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات
ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة
وان اتصفت بالثبوت العرضي لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات

فالمعلوم من العالم الا قدر ما نعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي
عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل
من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء
لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جود وظل وجود ثم جعلنا الشمس عليه
دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نور الانفس في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة
الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما
قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات
فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور والاحوال المفهومة منها المنتزعة
عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه
باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان
الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهب اليه العرفاء الالهيون
والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود على هذا المطلب العالي الشريف ان شاء الله

فصل كلام نقضي به المرام قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والماهيات
الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال
عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان
الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان
الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية
التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة

سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر
الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم
الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة
متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة
وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتها الى العالم
والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث
فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات
والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف على العلم
انه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان
هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم
عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي
فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل
شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة
واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية
فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود
العيني وهناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه
قدس الله روحه العزيز وفيه تأييد شديد لما نحن بصدده اقامة البرهان عليه ان شاء الله اذ
قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود

العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الموجودات التي هي الموجودات
العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع
منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع
منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان
وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير
الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى
يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب
وجه وحيثية ذاته عليه تعالى ويحكم به على وجه الاقدس بخلاف سائر الموجودات التي هي اضواء
من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المنتزعة
بالذات ان كانت منتزعة من نفس وجودها وبالعرضيات ان كانت منتزعة من امر
لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها والحكم بها عليها الا بحسب صدورها
عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته
وتجلياته تعالى ويستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كموجوديتها انما هو بوجوداتها
العينية كما حققنا سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني وبما يفهم ايضا من كلامه ولطائف الوحي
يستفاد من موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم الى الاخر يعني
ان المهية تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا
سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور
بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير

ومن فوائد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية فالعلاقة والمعلولية بين
كل شيئين ليست بحسب مهيتهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا
في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود
والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره للمعوذتين حيث قال فالق ظلمة
العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته
بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار
مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها فان
معنى الامكان سلب ضرورة الى المهية المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بطلوع
نور الانوار جل ذكره فان وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات
شمس مجده وكماله والكدورة اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان
سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله
ومن احسن من الله صبغة ولا شك فان لا ظلمة اظلم من السلب وفي اشارته قوله المهية
المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ الاول والموجود بابداعه انما هو وجود الشيء الذي
هو نفس هويته لا مهيته الكلية بل المهيات انما تنتزع من انحاء الوجودات وتعيناتها
منها لا اصل في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها وهذا
حكم تقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه **فصل** في الكشف
عن ما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث السالفة اعلم ايها السالك باقدام
النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في

في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة ما يجب بجوهر ذاته وسنخ حقيقته فيجب
بان يكون ما يجب بجوهر حقيقتها هو بعينه ما يجب بجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً لا انه
شيء آخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول هو بهويته اثر ومفاض لا انه
آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات اثراً آخر يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل الى عبارة
احدهما شيء والآخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني الا
بضرب من التجوز دفعاً للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك
عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها اي كونها
بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلوم عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل
علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا تبين وتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل
ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان
مستقلتان في التعقل احدهما مفيضة والاخرى مفاضة اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول
ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو
معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابط في كون الشيء علة
ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا
ولا معنى له غير كونه اثراً وتابعاً من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة
المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدأ ومصموداً اليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته
فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة

النورية الوجودية مقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريئة الذات
عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع
وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ العالم الخلق والامر قد تبين وتحقق ان لجميع
الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره
اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته
وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم
تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين
الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية
والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت
اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف
به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان
كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شؤون الواحد
القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود
علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة
منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول
الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت
فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف لقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من
مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهلا له **عقدة وفك** ولقائل ان يقول [illegible]

على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول
لانك اذا عرفت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات
حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كانت
العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل
بالضايفة اعني المعلولية وبين ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس المقوم الا الفصل
تحصيله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت
استحالته قول في الكشف عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي
من اقسام المهيات التي هي زائدة على الوجود وهذا اخذت في تعريفات تلك
الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا وكذا مقولة الكيف مهية حكمها
كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره
الا مع تصور مفهوم آخر هو من جنس المضاف والواجب جل ذكره ليس معنى ما يمكن وجوده
في الذهن وانما هو محض الوجود البحت وصرف النور والفعل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته
الا بما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية
ان الذات الاحدية تكون تأثيرها وسببيتها بنفس ذاتها المقدسة ووجودها القيومي لا بطور
لا بحيثية سوى محض جوهر ذاته لئلا يلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقة الوجود
من غير ان يمكن للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في المهية كيف وقد وضح ان
لا مهية له غير الانية الواسعة كرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته
التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور الفائض

في العقل من تأييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والانقياد بل هو البرهان
بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية
مما يكون بحسب وجودها الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب
كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام لكون
الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاتها مستعدا للاشياء
الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة ومتصرفة
في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض
بها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة
عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي هو مبدأ كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم
والتأخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية
تنافي التقدم الذي لاحدهما وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها
على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لمهية ابعاض
من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بجوهره لا يابى
عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان ويحكم
عليهما عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم
العقلي والنشأة العقلية مجتمعان فان لاختلاف النشأة وتبدل انحاء الوجودات
احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان
في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء في الخارج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث

وفي جهة البقاء كما في الجلال وفي طور آخر في جهة الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل
وانما مسلك حكمة في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان تحقيقه في موضعه ان شاء الله
تنبيه اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت
وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف البارئ جل ذكره
بسمات الحادثات وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت
وتذكر ما وجدناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من
اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها
اذا اخذت على هذا الوجه وجود في انفسها مغاير لوجود المحل هي فيها وههنا ليس للباري
الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجودها ليس الا تطورات الحق باطواره وشئوناته
بشئونه الذاتية والحق ان كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد
ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال
الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصه وهو الكمال الثاني والعرض
اللاحق الذي يحتمل الزيادة والتبدل على فرض اصل التقويم واول التمام فكل ما يتصف بالصفة
فانما يتصف بها لتطرق افتقار وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى
واصل فرض التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه متقدس
عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام و
صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناه في القوة والشدة لا يمكن فرض
كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته هي في مرتبة قوامه

الاولى

الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته
المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير
المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته
بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يحل بشيء وينفعل عنه محل قابل ولا بد له من محل
غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا محل له ولا قاهر عليه
بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم ومن الذي يتسلط عليه
بالافاضة والتكميل وتصور ذاته بما يخرجه عن القوة والتحصيل فيكون له العالم ذا قوة
هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان له كمال ممكن الحصول به فتعرى ذاته عن
ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتضي
اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود
العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضعه والواجب
لا ضد ولا موضوع له واما الوجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام
كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل باطل
اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب والنقصان اذا كان في مرتبة الذات
كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان
يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو من الفساد
واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات
لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه

بل يزيد عليه في الجهة التي يكمل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد
علمت انه لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يتضح ما اورده بعض اجلة الفضلاء
في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف
المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد
عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون
ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده وتحققه في الخارج اذ ربما لم يقع
مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه تكون سببا لذلك الممكن
الاشرف واذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه
طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليس كنسبة الصفات
للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في اشارات ارباب الذوق
والشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف
لجماله او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور والاطوار لقصور العبارة عن اداء حق المرام
من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار فانهم ارفع من ان لا يتفطنوا للزوم جهة
النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او لغرض لوجه وتحيله بحال غير ما هو عليه
في حقيقة ذاته المتعالية كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في
دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية وكل ما قيل في تقريب هذه
النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات
المقربة من وجه الافهام المبعدة من وجه الاوهام واشبه التمثيلات في التقريب

التمثيل

التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد
انه بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد
لا بشرط شيء لست اقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط
اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت
من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة
الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المبرى عن التقييد ولو
بالتبري عن المهيات الموجب لنوع من الشرط فقط ثم تفصيل العدد مراتب الواحد
مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا
زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي تفيد معناه اليها وتقويم
وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في نوعيته لكن
كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله
عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقته ما به الاشتراك والاتحاد
فيها حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها في انها شئونات
متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية و
اوصاف عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي
التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار
الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق لظهوره في آيات الكون
ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية

ينتزعها العقل كالمنتزع من كل مرتبة من مراتب الوجودية لمعانيه الذاتية واوصافه العقلية الذات معان ذاتية واوصاف عقلية
٣

والعادية والعجم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات والقائه بها
على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المتنوعة المتغايرة بين
الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد والعدد مثال لاظهار
الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد
مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي صفات الحق والغرض ان القول
بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر
الفضلاء **اشارة** الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا
اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية
المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق
والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوجد بشرط جميع الاشياء اللازمة لها
كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم
بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان
والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا
اخذت لا بشرط شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات **اشارة**
الى مثال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز
بين الوجود والمهية والتغاير بين جهتي الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف
والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات

اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاله الامكان الناشي من امتياز التعين
عن تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء
الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما مر وقد سبق بيانه **اشارة** الى مثال
الجوهر والعرض في هذه المرتبة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقايق الاشياء وجدت
بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض
وبحسبها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منها والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه
وفي حقيقته وروحها التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية
الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما
يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كالقمر وكل ما هو ابعد من هذا العالم الكوني فهو اعلى
مراتب واقرب الى الحق بكون الواقع منه في هذا العالم اخفى جوهرا وانقص ذاتا من غيره
فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة
الماخوذ منها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من
هذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات
الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب اتصافها في العوالم هي مظاهر
الصفات التابعة لتلك الحقيقة الالهية وكما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة
بالصفات كذلك جنس الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان
الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كذلك كانت الحقيقة الجنسية
كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدأ من مباديها الخارجية

من الصور النوعية في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رأيهم مظهر الاسم خاص من الاسماء
الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان او مكان ما يصير جوهرا
جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية تتولد اسماء
اخر مركبة المعاني من حيث ارتباط بوحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على نحو
وحدانية تتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء
بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء
منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية
غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية
في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما يتعين منها وصار موجودا من
الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشؤوناتها المظهرة للصفات
المتكثرة بحكم كل يوم هو في شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت
الامهات منها متناهية وبهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها
وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي
حقائق متمايزة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود ورب مجمع الجميع
اشتراكها في مطلق كونها اسماء وغير ذلك من المفهوم كما ان مظاهرها حقائق متمايزة
بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية الزائدة
وجودها على وجود الجوهر لان كل شيء في الوجود دليل ذاته على ما في الغيب **تنبيه وختام**
اياك وان تظن بفطانتك انتزاع مقالة هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم

وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم
عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحكمية ناش عن
قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم
فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء
التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم
اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف
يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض منهم ان نكذبهم
بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان نكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان
الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث السالفة وان كان فيها ما يخالف
ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية
العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان
المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا
وتشوقت الى ان يتبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين كما ينبغي فلك
التوافق في بينة ما نبينه من انها تخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا تسئ ظنك
بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار
صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء
وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء
عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء عبارة عن كون وجوده تعالى

فی مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنی او اعتبار کیفیة او حالة غیرها مصداقا لحمل
مفهومات تلک الصفات لا بان یکون فی اتصافه لشیء منها مفتقرا الی عروض
هیئة وجودیة کما فی حمل الابیض علی الجسم ولا الی معنی سلبی کحمل الاعمی علی الانسان
او معنی نسبی کحمل الفوقیة علی السماء او اعتبار تحقق الذات لصدورها من الجاعل
کما فی حمل الذاتیات علی الموضوع او التعلق بالجاعل کما فی حمل الوجود علی مهیات
الممکنات وهؤلاء العرفاء ایضا قائلون بعینیة صفاته تعالی لذاته بهذا المعنی لکن لا یرتاب
لاحد ان مفهومات الصفات ومعانیها الکلیة الانتزاعیة الموجودة فی العقل متخالفة
بحسب المفهوم والمعنی لا اقول بحسب الهویة والوجود وهذا مما لا یقبل النزاع لاحد فیه
ومن ههنا یعلم ان کون الاسم عین المسمی او غیره یرجع الی هذین الاعتبارین
الی اعتبار الهویة والوجود واعتبار المفهوم والمعنی ولا یذهب علیک انه لا یلزم
من کون الاسماء الالهیة بحسب المعنی غیر ذاته المقدسة امکان تلک الاسماء او
تعدد الواجب او الجهة الامکانیة فیه او الترکیب فی ذاته من جهتی القبول والفعل
تعالی ذاته عن علوق شیء من هذه المفاسد علوا کبیرا وذلک لما علمت مرارا ان
الجعل والافاضة انما یجریان بالذات والاصالة فی نحو من انحاء الموجودات
لا فی المفهومات الکلیة کالاسماء والاعیان وکذا اللامجعولیة واللاافاضة انما
یتحققان فی حقیقة الوجود لا فی المعانی الکلیة فهی کما انها فی المجعولیة تابعة للوجود ای
بالعرض فکذا فی اللامجعولیة فالاسماء الالهیة غیر مجعولة ولا لامجعولة فلا یلزم من تعددها
علی هذا النحو العقلی لا الامکان ولا التعدد فی الوجود ولا فی الوجوب ولا الترکیب

ولا انفعال فی الذات ولا الکثرة فی جهات التاثیر لبطلان قاعدتهم فی نحو صدور سلسلة الموجودات
من العقول اذ سبب تعدد الایجاد هو تعدد جهات الوجود لا غیر واذ لیس فلیس وان
تعددت معانی الصفات التی مصداقها ذات احدیة بسیطة صرفة بحسب نفس الامر
فقد تحقق بنور البرهان والعیان ان الذات الالهیة مشترکة بین الاسماء الحسنی
کلها والتکثر فیها بحسب تکثر الصفات وذلک التکثر باعتبار مراتبه الغیبیة
التی هی مفاتیح الغیب وهی معان معقولة فی غیب الوجود الحق لا تنثلم کثرتها
العقلیة مندمجة فیها علی نحو بسیط غایة البساطة لان الذات الاحدیة فی الهویة الوجودیة
السابقة علی جمیع الهویات الوجودیة مع بساطتها تختلف عند العقل بصفاتها المتکثرة
الکمالیة والنسبیة متعینین بشؤون الحق وتجلیاته وقد مر مرارا انها لیست بموجودات عینیة
ولا داخل فی الوجود الا عدمیا اصلا فهی ثابتة فی العقل معدومة فی العین ولها الاحکام
والآثار بوجه عرضی لانا قد ذکرنا ان الاثر فی الحقیقة لا یکون الا الوجود ولکن کثرتها
العقلیة تؤدی الی کثرة آثار الوجود فی الخارج کثرة ترجع الی وحدة حقیقیة فی الکل والتکثر
بوجه یرجع الی التکثر فی العلم الذاتی لان علمه لذاته اوجب العلم بکمالات ذاته
فی مرتبة احدیته ثم الجود الالهی وفیضه الاقدس اقتضت ظهور الذات لکل منها علی
انفرادها متعینا فی حضرته العلمیة ثم العینیة علی طبقاتها من العوالم فحصل التکثر بهذا
الوجه **فصل** فی اثبات التکثر فی الحقائق الامکانیة ان اکثر الناظرین فی
کلام العرفاء الالهیین حیث لم یصلوا الی مقامهم ولم یحیطوا بکنه مرامهم ظنوا انه یلزم
من کلامهم فی اثبات التوحید الخاصی فی حقیقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصیة

ان هویات الممکنات امور اعتباریة محضة وحقائقها اوهام وخیالات لا تحصل لها
الا بحسب الاعتبار حتی ان هؤلاء الناظرین فی کلامهم من غیر تحصیل مرامهم صرحوا بعدمیة
الذوات الکریمة القدسیة والاشخاص الشریفة الملکوتیة کالعقل الاول وسائر الملائکة
المقربین وذوات الانبیاء والاولیاء والاجرام العظیمة المتعددة بحرکاتها المتعددة
المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفقة وبالجملة النظام المشاهد فی هذا العالم المحسوس والعوالم
التی فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص کل منها نوعا وشخصا وهویة وعددا والتضاد
الواقع بین کثیر من الحقائق ایضا ثم ان لکل منها آثارا مخصوصة واحکاما خاصة ولا نعنی
بالحقیقة الا ما یکون مبدأ اثر خارجی ولا نعنی بالکثرة الا ما یوجب تعدد الاحکام والآثار فکیف
یکون الممکن لا شیئا فی الخارج ولا موجودا فیه وما یتراءی من ظواهر کلام الصوفیة ان الممکنات
امور اعتباریة او انتزاعیة عقلیة لیس معناه ما یفهم منه الجمهور ممن لیس له قدم راسخ فی
فقه المعارف وارادوا ان یتفطنوا باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة کتبهم کمن اراد
ان یصیر من الشعراء بتتبع قوانین العروض من غیر سلیقة یحکم باستقامة الاوزان او اختلالها عن
منهج الوحدة الاعتدالیة فانک ان کنت ممن له اهلیة التفطن بالحقائق الروحانیة لاجل مناسبة
ذاتیة واستحقاق فطری یمکنک ان تتنبه مما اسلفناه من ان کل ممکن من الممکنات
یکون ذا جهتین جهة یکون بها موجودا واجبا لغیره من حیث هو موجود وواجب لغیره
وهو بهذا الاعتبار یشارک جمیع الموجودات فی الوجود المطلق من غیر تفاوت
وجهة اخری بها یتعین هویتها الوجودیة وهو اعتبار کونه فی ای درجة من درجات
الوجود قوة وضعفا کمالا ونقصانا فان ممکنیة الممکن انما تنبعث من نزوله عن مرتبة الکمال

الواجبی والقوة الغیر المتناهیة والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار کل جهة درجة من درجات
القصور عن الوجود المطلق الذی لا یشوبه قصور ولا جهة عدمیة ولا جهة امکانیة یحصل
للوجود خصائص عقلیة وتعینات ذهنیة هی المسماة بالمهیات والاعیان الثابتة
فکل ممکن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهة مطلق الوجود ومن جهة کونه فی مرتبة
معینة من القصور فاذا ههنا ملاحظات عقلیة لها احکام مختلفة **الاول** ملاحظة ذات
الممکن علی الوجه المجمل من غیر تحلیل الی ترکیب الجهتین فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن
واقع فی حد خاص من حدود الموجودات **والثانی** ملاحظة کونها موجودا مطلقا من
غیر تعیین وتخصیص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقیقة الواجب عند الصوفیة
توجد مع الهویة الواجبیة ومع الهویات الامکانیة لعدم الامتیاز بین موجود وموجود
بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغیر والتجدد فی مطلق الوجود بشرط
الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولکونه عین المرتبة
الاحدیة وما حکم بوحدته مع انبساطه وسرایته فی جمیع الموجودات هو هذا المطلق
الماخوذ لا بشرط شیء الذی لیس شموله وانبساطه علی جهة الکلیة لکونه موجودا حقیقیا له
مراتب متفاوتة **والثالث** ملاحظة نفس تعینها المنفکة عن ملاحظة الوجود وهو جهة
تعینها الذی هو اعتباری محض وما حکم علیه العرفاء بالعدمیة هو هذه المرتبة من الممکنات
وهو مما لا غبار علیه لان عند التحلیل لم یبق بعد افراز سنخ الوجود من الممکن امر متحقق
فی الواقع الا مجرد الانتزاع الذهنی فالحقائق موجودة متعددة فی الخارج لکن منشأ وجودها
وملاک تحققها امر واحد هو حقیقة الوجود المنبسط بنفس ذاته تعالی لا بجعل جاعل و

تعددها التعينات اعتبارية فالمتعدد الصادق عليها انها موجودات حقيقة لكن اعتبار
موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري ولما كانت العبارة
قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره تشتبه على الاذهان وتختلط
عند العقول ولهذا طعنوا في كلام هولاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان
الصحيح ويبطل علم الحكمة وخصوصا في المعارفات التي ثبت بها تعدد العقول والنفوس
والصور والاجرام واختلاف وجوداتها المخالفة المهيات وما اشبه في التخاصم
قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام
الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما ليس انكاره
في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون لبعض المراتب
الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول
لاستغراقها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب
الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض
المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير
تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعا اذ لا
باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة عن محض فيض الحق دون الصناعات
والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة
من كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال
الشيخ الفاضل العز اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز

ان يظهر

ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدركه بمجرد العقل ومن لم يفرق
بين ما يحيله وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال
عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب
فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول
عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هولاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية
بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان
من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن الشواهد على
اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء
بعد ذكر المراتب الثلث في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود
الا واحدا اذ هو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى
الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا
واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان
هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من
تفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض وساير الموجودات بل
يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا تسطر في كتاب نعم
ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار
ويكون بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا
نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد اذ

نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا
ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق
والاستهتار مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة
في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد
من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير وبعضه اشد كثرة من بعض ومثال
الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية تصير الكثرة وتستفيد
من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان التصديق فيكون
لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن نبيا وهذه المشاهدة
التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر
والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء واما من
قويت بصيرته ولم يضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف
غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها
بالحقيقة وانما الوجود للحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من
الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان
وشجر بل ينظر اليه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر
انسان او خطه او تصنيفه وراى فيه الشاعر والمصنف وراى آثاره لا من حيث انه
صنيع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون
قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله وعرفها

في حكم المشاهدة واحدا

وان لم يكن بما آمنت به صفتك
فتكون كما انك اذا آمنت بالنبوة
كان لك نصيب منه

من حيث انها

من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل
لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد
وانه فني في نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور
معلومة عند ذوي البصائر استشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن
ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم
ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم
عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تثبيتا لقلوب السالكين مسالك اهل الايمان
ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للشرع وللعقل فلظهور الكثرة
في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الوجودات
وتخالف النشآت ولاثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد اي لا موجود الا الله سبحانه وذلك
لما علمت مما سبق منا ونقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات
انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له
المرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى حتى في ذاته
ولا تعين له في حقيقته اصلا فلا الفيء افاضات بعضه ورشحات بذاته ينبعث عنها
المهيات والاحكام الثابتة المطابق للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا
نفس ذلك الموجود المتحقق بذاته التام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح **فصل**
في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة اعلم ان للاشياء
في الموجودية ثلث مراتب **الاولى** الموجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود

الذي لا يقبل التقييد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية وهو
الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا إدراك إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما
من المفهومات الموجودة من العقل أو الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره
وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير
تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة
ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا إطلاقا حتى يكون وجودا بشرط القيود والمخصصات كالعقول والأشخاص
وإنما لوحق ذاته شرائط ظهوره والامثل وجوده ليستلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الإطلاق
أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقييد
والتحدد في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار أنها أمور
اعتبارية عقلية **المرتبة الثانية** الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت
بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب
والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة **المرتبة الثالثة** هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه
على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا أو عقليا
يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية
أي مبدأ للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف
خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية
والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون
متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية منبعثة من مراتب ذاته

وأنحاء تعيناته

وأنحاء تعيناته وتطوراته وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به
في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات
فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا
الاعتبار يتوهم أنه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على
الموجودات قاصرة الإشارات على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل
تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل إن نسبة هذا الوجود إلى الموجودات
العالمية كنسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه وكنسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس
إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه ومبعدة من وجوه واعلم
أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي
علمت أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحث
سيما المتأخرين وأما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين
القونوي بعد أن صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة للماهيات
له بحكم الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه هيئة بهذه العبارة والوصف العام هو الضعيف
اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان ولحوق جهة الوجود وأسره في أيدي الكثرة وقد سماه
الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الأعرابي الحاتمي قدس الله سره في مواضع من كتبه
نفس الرحمن والهباء والعنقاء **دفع وإشارة** قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في
عرفهم الوجود المطلق على الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لا شيء
لا بهذا المعنى الأخير والإلزام عليهم المفاسد الشنيعة كالكفر وأما أكثر ما نشأ لأهل الاشتباه من عدم

المعتبرين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والإباحة والحلول وإلصاق الحق
الأول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات فعلم أن التنزيه الصرف
والتقديس المحض كآراء المحققين من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والعلماء من الإسلاميين
باق على الوجه المقرر بلا ريب لعدم الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه بالتفصيل
من بدرها فلست لم يخذل البصيرة وليس بدر به الأمن له البصيرة وللإشارة إلى هذه المراتب
الثلاث وكون ما ينتزع من كل منها بعينها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه
على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد أثره وليس
المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكره الشيخ العارف صدر الدين
القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث أن الوجود الظاهر المنبسط
على أعيان الممكنات ليس سوى صبغة تلك الحقائق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقائق
الممكنات وهذا من تسمية الشيء باسم أو ما في ذاته إذا لها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما
لأن ذلك الاسم مطابق للأمر في نفسه وذكر أيضا في تفسير الفاتحة الكتاب إشارة إلى المرتبة
الأولى الواجبية لقوله فهو أمر معقول بين أثره وما يشهد عنه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه من أنه
والجمع لا وجود لعينه وله الحكم ليس للآحاد **فصل** في أول ما نشأ من الوجود الحق
لما تحقق والقول وتقرر حسب ما نشرك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود
الواحد الذي لا وصف له ولا نعت الأصح ذاته المنبع فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية
والجلالية بأحديته وفردانيته الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة
الحقائق وحضرة أحدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته

الى الاسما

إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الإلهية وهذه
المنشأية ليست علية لأن العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول
فهي إنما تتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف
كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة
نحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لأنها مصحح جميع الوحدات
والتعينات فالوجود الحق الواجب من حيث اسم الله المقتضي لسائر الأسماء منشأ
لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات أسمائه الحسنى المندرجة
في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة تؤثر في الموجودات الخاصة
التي لا ترتب على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار وقول
الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالنسبة
إلى الوجودات المتعينة المتباينة المختلفة الآثار فالأولية ههنا بالقياس إلى سائر الصوادر
المتباينة الذوات والوجودات وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق
وماهية خاصة وجهة نقص وإمكان حكمنا بأن أول ما نشأ هو الوجود المطلق المنبسط
ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه إمكان خاص وكما أن الذات
الواجب باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف والاعتبارات ومرتبتها باعتبار
مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته
بل مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقولاتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه
غير الماهيات والأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الإلهية ماهية خاصة

لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من
غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اى نفس الوجود الخاص
لا كونه خاصا اى اتحاده بمهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود والمهية
فالاحدية الواجبة منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية اله العالم وجوبا ومهية فسبحان الذى
من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو مانع
التأثير والايجاد **تنبيه لتحذير** لما كررت الاشارة سابقا على ان لفظ الوجود المطلق بالاشتراك
على معان منها ذات الشئ وحقيقته وهو الذى يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى لا يطلق
احد من العقلاء على احد منهم الا عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدرى الذهنى فقد تبين
ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على احد منهم فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذى
هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبى
والحصول والوجود الاثباتى كما فى قولك ان [illegible] موجود شاعرا وزيد هو كاتب [illegible]
الوجود النسبى كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود فى البيت معدوم
فى السوق بل هو مما يتصف بالعدم اذا وجد له فى الخارج مع تقييده بالخارج وكما ان خلاف
اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخ
محى الدين الاعرابى وصدر الدين القونوى وصاحب العروة فى حواشيه على الفتوحات وكثيرا
ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذى يسمى عندهم بالنفس الرحمانى
والعماء مرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب
والى لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ الجليل انما نشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ

الموجب

الموجب للاشتباه والمغالطة وممن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار فى
اشعاره الفارسية حيث قال **نظم** اى خداوندى كه هستى ذات اوست * جمله اشيا مصحف
آيات اوست * وقال الفردوسى فى ديباجه كتابه **نظم** جهانرا بلندى وپستى توئى *
ندانم چه هر چه هستى توئى * وقال العارف الغيورى مولانا جلال الدين الرومى فى مثنويه
ما عدمهاييم هستيها نما تو وجود مطلق هستى نما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما
كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعى فلا شبهة فى عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود
ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المتحقق
بينهم فى ان كل صفة او محمول لا يوصف نقصا عليه ولا نقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه
عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرها
بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء
الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعى وبه يحمل
منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتجنب الطائفة الوجودية من الحكماء والصوفية اذ لا شبهة فى ان مفهوم
الوجود امر ذهنى ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا او اوليا
لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذى حمله ورتب عليه تخطئتهم بعيد عن
الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن
وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا لطريق خاص عند الصوفية هو
ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه فى التوحيد ومن تأمل فى كتبهم
وزبرهم تأملا شافيا اتضح لديه انه لا خلاف لاحد من الصوفية والمشايخ والائمة

بينهم فى انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر لك ان اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمنانى
فى حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ الاول وتلميذه صدر الدين القونوى يرجع الى مناقشات لفظية
مع التوافق فى الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت
لكل نعت فكتب المحشى فى حاشيته كلاما ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق والمقيد كما ذكره انتهى
والظاهر ان الشيخ قايل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق
هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت لكل نعت كما مر سابقا فان المرتبة الثالثة
من الوجود ويؤيده التعميم لكل نعت اذ من جملة النعوت الحدثيات فانه فى القديم قديم وفى المحدث
محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء فى تنزهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات
واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبى فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت
كمالى وصفة وجودية بحيث ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية او قوى
غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ولنعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت لكل نعت مطلقا
اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اى فى الاحدية او باعتبار مظاهره الاسمائية ومجالى
صفاته التى هى [illegible] استتر لاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرسى وجوده وبسط
لطفه ورحمته ومنها ما قال فى موضع اخر من كتابه ليس فى نفس الامر الا وجود الحق بحت الحق
بل ولكن ظهر من فيض جود بجوده مظاهره فاللطيف وجود مطلق والمظاهر وجود مقيد واللطيف وجود حق وقال
فى موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق والفضل وجود مطلق والاثر
وجود مقيد وقال الفنارى فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وحدة المهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر
عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شئ فى الظهور ما هو عين الاشياء فى ذواتها سبحانه

وتعا

وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشى فى حاشيته بلى [illegible] لكن ما ثبت على هذا القول الى غير ذلك من
المواضعات التى يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات فى التصريح والتعبير
وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف
وجود الشئ وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود لها باعتبار
ارادة احد من معنى الوجود الحق او المطلق المقيد والاقوى تأمل فى الحواشى التى كتبها هذا المعترض على الفتوحات
يعرف عدم الخلاف بينه وبين الشيخ فى اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاص الذى هو كمال
اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية قبل ان يتجلى نور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه
بالالفاظ الموضوعات لاصطلاح ارباب النظر والفكر الرسمى فلهذا ترى الآن فى ظواهر كلامهم
اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع فى الكتاب الالهى والاحاديث النبوية
وجعل كل طائفة من المليين سند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين
آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصارى فى كتاب منازل السائرين [illegible]
الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه لقدره والاح منه لائحا
الى اسرار طائفة من صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه [illegible] فقطعت الاشارة اليه [illegible] على
هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء
والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال واليه قصد اهل
التعظيم واياه عنى المتكلمون فى عين الجمع وعليه تصطلم الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم
تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون او تعاطاه حين او يقله سبب وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه
القوافى ما وحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد * توحيد من ينطق عن نعته *

والقدر [illegible] على [illegible] المشيرين اذ اسقاط الحدث واثبات القدم على ان هذا الرمز فى ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك الا باسقاطها

او سبب او تعاطاه حين او يقله سبب

عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

فصل

في التعبير على عدمية الممكنات بحسب اعيان مهياتها كانك قد امنت من انصاف عيانا فرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات المشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة الكلي كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها حالا اصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات لا بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهوم الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنة والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية الوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها الحواس والمشاعر بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو وجوده ونحو الوجود مفاهيم كثيرة ومفهومات عديدة وللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور لذاته لفعله منور به سموات الارواح وارض الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور الظاهر به احكام المهيات والاعيان ونسب المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما ان نفس حقيقة الوجود لصفة التعدد والكثرة

بالعرض

بالعرض لا بالذات فيتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مراة لظهور احكام الاخر فيه بالتعدد والتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والكوات فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب العدمي داخل في كلها او مثالها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض كما سطر في تعلقها في التعقل بمراتب الوجود والظهور باطوارها لكل قبيل شرا

وجود اندر كمال خويش ساريست ❊ تعينها امور اعتباريست ❊

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها انما هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من اتصاف الامكانات الخاصة اياها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية

سيه روئى ز ممكن در دو عالم ❊ جدا هرگز نشد والله اعلم ❊

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية لعدمية الممكن ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انها يصير هالكا في وقت من الاوقات

بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القران والحديث وجدناها منطبقة على ظواهرهما لولا انهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القران والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المكررة الحقة طرحناها وحملنا الايات والاحاديث على مدلولها الظاهرة ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع به والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هداية

هست در وصف او بوقت دليل ❊ نطق تشبيه خامشى تعطيل ❊

ومنهم من كفر المأولين في الايات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القران والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل

القران على [illegible] مقامات عبارة اشارة لطائف والحقائق للعوام للخواص للاولياء للانبياء

نعم

يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القران والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على معانيها الاولى من دون ان يلزم منه نقصا ونقصا الطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الايات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد نظرهم وافكارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري الطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين لم يتوقف نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الله جسم تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القران وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال لكن يشبها مطلقا او منزها صرفا او مقدسا محلا كما يقال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا فيتعين لهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريق الغالي والمقصر المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين فيعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفائض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وان لا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص وآفة

وحضور وظهور فانّ لسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن لمعات الوجود وخلوّها
عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها وظهور كون الوجود في انهار رقّ الزجاج ورقّت
الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانّه خمر ولا قدح وكانّه قدح ولا خمر **وهم وتنبيه** ان بعض الجهلة
من المتصوفين المقلّدين الذين لم يحصّلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم
ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة
بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل
المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة
الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه وذلك
القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوّه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنيع
الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم تتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد
ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق
الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانّهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على
مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه احكامها ومن هذا القبيل قول الشيخ العربي
الالهي كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة او الغيب الخارج عن دائرة الوجود
المجهول وما قال في مفتاح الغيب الوجود كل من تجليات غيب الهوية وحال مبين كيانا في الحضرة
الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها العين فوق الطبيعة
عالم العدم المحض محاط العدم ومحيط بنور الوجود المحدث فيها اي في الظلمات توحد حس الحيوة
وهذا القول منه اشارة الى ما قاله في العروة المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفي

عالم الوجود

عالم الوجود عالم الملك المحدود ولا نهاية لعالم الشهود فظهر انّه قد يكون مراده من العدم ما يقابل هذا
النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم
ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مراده من الموجود ما يكون معلوما
ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى سبيل ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوجود
الحقيقي بشرط لا وغيب الغيوب حيث ما لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق
عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو بهذا المعنى يحال على الحق
الراتبي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره
لكن تحققه وكماله بنفس وجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته
يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبّر بالكنز المخفي في الحديث المشهور وليظهر بعد الظهور
ظهورا اخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبّر عنها بالمعرفة وهذا
الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات الغيبية في المرائي العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد
وعارف وبحسب كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات
المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا تقدح في وحدة
الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا تغيّر به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الان
كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انّه اذا انت عددت المرايا
تعددا **فصل** في الاشارة الى نفحات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الاشياء
للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية المهية وهي المعبّرة عندهم بالثبوت فالاولى
عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس

معلومية المهية وظهورها عند العقل بنور الوجود واثر اعيانه والحكم بها عليه بحسب هويته
ذلك الوجود في اي طرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك ومن
غير انفكاك ذلك الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو رأي المحصّلين من المشائين
وقد علمت ان موجودية المهيات ليس بان يصير الوجود صفة لها بل بان يصير معقولا من
الوجود متحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز
مهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربّي وتسمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها
كما اشير اليه في قوله تعالى انّما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان
مهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون متقدما عليه
قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية هي علم الحق الاول بذاته
وتعقّله لمراتب الالهية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزّلت في الحدوث وتفصّلت كانت
لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات الهية تنبعث عنها المهيات والاعيان الثابتة في
تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين
ذاته كما مرّ تحقيقه في مباحث العلم الالهي معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات
الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى منشأ الظهور تلك المهيات المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في
ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت
في الخارج واتحدت مع كل منها بالذات مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس
فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل مهية مع وجودها المنسوب غيره في شيء من المراتب المتأخرة
في الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليها انما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود

الحق

الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها
منفكة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول لانها كما سيقرع سمعك بانه
من ذي قبل انشاء الله وامّا في الخارج فكذلك لان الفايض والمجعول ليس الا انحاء الوجودات
بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان
موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الوجودي بالدخول في دار الوجود عبارة
عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لاتصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية عن الانسان في قوله
تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا في شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار
تميزها وخصوصها الناقص وكذا الشيئية المذكورة في قوله كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان
ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية
الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة العارفة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي
حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والان كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالته في فوائح
العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ويشاهدون
جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انّه الان كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية
عن نفسه والحمد لله كل شيء هالك الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخيّل وهذا
المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات نقول ان المهيات والاعيان الثابتة
وان لم تكن موجودة بذواتها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا ولاحقا من تفاصيل الوجودات حقا
لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود منشأ(?) اصل منشأ الاحكام
الكثرة والاكمال وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها

والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وفاته تلحق عن النسبة النقائص والشرور
فعدم اعتبار الاعيان والماهيات جملة منشأ للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ
باعتبار شيئية الماهيات واسناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع
الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومنها
سر القدر على ان بعض المحققين من جعل شيئية الاعيان من جملة الشئون باعتبار البطون وعلمه
لعموم تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على الظهور بالكلي الخوض في هذه المسئلة يحير العقول
الضعيفة وقال من العلماء لا يكون هذا السر الا بعد ظهره عليه وفتنته معضلة لرسوخ علمه وقوة
سلوكه وثبات عقله فلا يزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم والى ذلك اشار القونوي
بقوله وان كانت شؤونه ايضا من احكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل
وههنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها الا ما شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما كان او
ومطلق الظهور عين الوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة
من المراتب التي اشتمل عليها العلم النسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف للظهور وتعينه في
مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك في الظهور من
الامر الجامع غير الذي امتاز به كل منها عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شرط او شروط
او المنفي عنه لا لاجل ذلك او المنفي عنه لعدم ذلك الشرط او الشروط مرتبة كان الشرط او حالا
او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل تعين
من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت
الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه ما تألف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات

تعيين الظهور

الظهور الوجودي

لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بان من تجلي
الوجود الحق الاحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب خصوصياتها وشيئيتها ولوازمها و
قذف بالحق على الباطل فصار متعددا موجها لوجوه او واجبه بجهاتها الحقيقية ظهر في كل منها بحسبها
وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد
علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان
عند الصوفية متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن متأخرة عنها بحسب الخارج لكون المفاض المجعول الاول
انما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بحسب الشدة
والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة مع وحدة حقيقته الذاتية ليظهر في كل شيء بحسبه
كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس المتلون
بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي
في رسالته في شرح بعض الاحاديث كلما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف
المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعال ومرتبة
وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية لتعينه وظهوره فقد ظهر
ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المختلفة فهو ثابت لها من وجه
ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية وجهة وجود وظهور
وليس للحق الا افاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء
واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتي ماهية ووجود وحيثيتي امكان ذاتي ووجوب غيري
ظهر اثبات شيء بالنسبة اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية

في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فهذا ورد في لسان التنزيه والتشبيه في كلام الله
وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل
والايجاد والافاضة والتجلية والتكميل والفضل والبقاء واللطف والرحمة من جناب الله وقد ورد
والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق
واستعداداتهم كما نطقه بعض الفرس حيث قال از آن جانب بود ايجاد وتكميل درين جانب بود تبديل
والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والماهيات انما يحصل لها لوجود من نفس ذواتها
ولوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى
بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك
الماهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اقتضائها المخصوصة واستعدادها من الحق يسمى
عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود
غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور
بعض آخر كما يستطلع عليه ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو ذلك بالنسبة
المتعالي الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله
من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس
الشريف ببيان كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لاجل الوجه الذي ذكرناه اشاروا والحاصل
ان النقائص والذمايم في وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال والقوابل
لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين
آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز احدهما قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك

باز

من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية
ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة
العلة والمعلول قد اشكل على الناس لصعوبتها ولبعد غورها فان المعلولات انما هي بتسيار علل و
العلل ومنها بالكسر هالك ولا امر اترى العلماء حيارى فيها فمنهم من نفى الاسباب ومنهم من
نفى غيره كذا قيل ان الناس في هذه المسئلة حيارى وحيالي ومن استشفى من هذه الداء والضلال
والزيغة التي لا تخلص منها الا الخلص اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة التحقيق
هذا المقام ان لكل شيء كما مر وجها خاصا الى رب الارباب من غير سبب به يسبحه وينزهه ويحمده
وان شر الذي لشيء بسبب من الاسباب انما هو من اسم من اسمائه الحسنى الذي هو السبب مظهره و
مسبح له بلسان الذكورية في مرتبة لا من نفس ذاته الكاينة فانها فاسدة فاختلاف الحقائق
في الموجودات يرجع لوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقائص يرجع الى الخصوصيات
القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتنازلة عند نزول حقيقة الوجود
ولسان جميع الشرائع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلام يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل
شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا
وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه
والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور
الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة انتقام بل
لكون العقوبة من نتائج اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حالة حلت بها
يوم الحشر لخطيئة سابقة كمن ادى نهمه الى مرض شديد وان المغفرة والزوال من لوازم

جود الاول ورحمته وافاضته وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا
محمد صلى الله عليه وآله في دعائه عليه السلام الخير كله بيديك والشر ليس اليك ونحو ذلك حسنة عنه صلى الله
فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الا
الافاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات
مرائي لظهور الحق فيها ومجالي لتجلياته عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي
لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى
فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها
حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو الكتاب
المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان الحق تجلى اولا بذاته على الاشياء وظهورا ثانيا
على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة افعاله فانه
بجلاله لغاية تماميته وفرط كماله فاض وانه من ذاته وظهر انه لكونه فوق التمام وهذا الظهور
الثانوي لهذا انه على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاول لاستحالة المثلين وامتناع كون التالي
في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشيء نحو المعنى في النورية فلا محالة انشا منه هذا الظهور الثاني
الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم
والعقلية والتاثير في لسان قوم آخرين والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير
عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس
فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبها الا ان لها
تحجبها

بحجب ذاتها صورا متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض والا يلزم انثلام الوحدة الحقة
تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات
المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك
صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته
ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى
صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة
موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا
عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد
حيرة اقول وقد نبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه
وعجزت في ادراكها الى ان يبلغ عجزها ان يقول هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا تفهم العجم
الصرف وقد علمت انه ليس بحق ولا بالوجود المحض فقد علمت انه ليس شيء ما بين المقابل ولا بالاتكال
البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية لعبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء
وتجليه على مرائي المهيات وظهوره في كل شيء بحسب ان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس
مهيتها بحسب المعنى والحقيقة وليس الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية
لعدم استقلاله في التحقيق كما ظهر بيانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء بحكم واحد
وافاضته واحدة فانما حصل تعدده وجهاته بحسب تعدد المهيات وجهاتها فهنا تحقق وتبين
انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا بحضورها
لا بحصول شيء آخر منها لان ظهور شيء مجانس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه الموفقا كما تبين لك

ومن ههنا ينكشف لدى البصير دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية
حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض هو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة
افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين
وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك
بل ان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل
انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فترى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان يأخذ
من الحقايق غيرا وغيبة في الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه وما نفاه
العرفاء والحكماء الراسخون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من
الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي
فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء
على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء
بتعدده على حسب ما يراه فيحكم على صورة متعددة فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي
يعتقده انكره وتعوذ منه ومن ههنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس واختلاف ما يرون
الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه
ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية ويكرها الا بوثيقة لشانه والسالك الواصل الفاني
لشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه محجوبه ضيق فنائه وقصوره انه عن الخلق لضيق القاعي عن كل
شيء فكما كان قبل الفنا محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في تلك الحال اعني فنا
عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق

في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل بعد الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته ويرى
الخلق بالحق فيبصر في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء
من جهة العلم بمبدأ الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه
انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي لا يعزب عنه السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء
بوجه مرائي ذات الحق ووجهه فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل من المرآتين بوجه غير
الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور
حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي
مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة
السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربع انما يكون مرآتيتها لا بحسب
ذاتها من حيث هي بل من حيث انها مظاهر لما سواها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها
لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها التقييدي كان كل منها لتقيد وجودي
لم يكن هادفة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانك اذا نظرت الى خصوص
ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا تحجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها
ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج
ولم ينظر اليها نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فحينئذ تنظر الى الصور المقابلة
وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم تكن ملتفتا اليها فلا بد في كل المراتب من الشهود بعينه وجود
ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجه الحقيقة على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت
المرائي صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة

تحديبا او تقعيرا او صقالة وكدورة وان لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه
فلكون ذاته ذاتا فياضة لفيض عين صور الاشياء ومعقولتيها ولكون ذاته مظهرا لظهور الاشياء
على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فلذلك
شهود ذاته مبدء شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان
شهود ذاته ليس ولايمكن الا نفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين
ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا
بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود
الاشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع
معقولية الحق وشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور
الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليها في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات
تفريع قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما
ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحو وجود الحق الا من جهة جهة لما علمت من اتباع
كثرتها وحدته واشعة الانية في تجلي الحق واكتنف صحة قول الحكما ان العلم التعين باشياء ذوات
الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فتحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب**
قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم
بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور
في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا
علة مطلقة لان مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا ليس الا نحوا

وامّا العلم بالمعلول المعيّن

خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياتها فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها
بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في مرآة
من المرائي المختلفة صغرا وكبرا او تحديبا او تقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين الاعرابي
هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية
بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا
المتجلى له ما راى سوى صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته
الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور
او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق
ولا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو
مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى
عينه انتهى **تعقيب حسن** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين
الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهدتهم لتجليات الحق والرد
والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض وحجاب بعض المجالي عن جهة
دون جهة فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول المجردة يقبلونه تلك العقول وينزهونه
عن شوائب التشبيه والنقص ويحمدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال من كان من
جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والقوى
المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه
كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك التجلي الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم

واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها متشبهة من حيث تعلقها بالاجسام
ومنزهة من حيث تجردها جوهرا وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم عطاء شانها الا مرتبة البعد عن عالم التجسيم
والحاكي عنه فيقبل كل ما شاء من التشابه العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما ناسبها
ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن لمطيعه شانها وذلك لان كل واحد لا يشاهد الحق الا
بتوسط وجهه الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته
المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها الا من فضل من ذاتها كالملائكة التي ما خلق حق
آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه محيط بادراك
الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية
ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر
العلم الجملي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة
تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة
ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى
نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك
الخفي والجلي الكوني لعبده اسما من اسماء الله والعبد لله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله سبحانه
ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على
وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويشهده بنوره في جميع تجلياته ويعبده
بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان
لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات

التجسيم

نسيان

لا في التجلي الصادر منه من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المعبر
بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا تعلق بها جعل ولا تاثير للصانع الحكيم
الوجدان التي هي اظلال النور الاحدي ورشحات الوجود العمومي ضرب من الاتحاد فيصير احكامها
لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقايق على ما هي عليه بلا ريب ولا شك وهم عباد
الرحمن الذين يمشون على ارض الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العلماء بالله واما
الضعفة القاصرة والعاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام وتلك النفوس
الآبقة الطاغية غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك
الحقايق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم
حيث اثبتوا عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات
التي هي امور ربما نسبها وهي منشأ تجالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب
المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب ويحب بكل الاسماء لانهم لم
يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء
الاكبر في ملكه الا ما يشاء **ذكر اجمالي** النظر بها السالك لطريق الحق ما ذا ترى من الوحدة
والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع
الكثرة محجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين
والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** في ذكر مطاعن جمع من الناس
على ان واجب الوجود فرد في الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم

سبحان من

الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في

ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود
كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته شيء
لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء اذ لا يخرج
عن النقيضين وسلب السلب مساوق الثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه
وقد فرضناه مسلوبا عنه هذا خلف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة
القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه
بسيطا هذا خلف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد
وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو
من حيث هو انسان لا فرس والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم
من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك
فكثيرا ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة
الانسان الا انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو
معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان
وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي الا هي ولكن في الواقع غير خارج عن طرفي النقيض
يجب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما
فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المتباينة فاذا
لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له صدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق
على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية

اللافرسية

اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون
مركب الحقيقة اذ لكل منهما صورة في الذهن وصورة ذلك المحمول سواء كان ثبوتيا او سلبيا ففيها
جهتان وسلب احدهما من الاخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب
فلا يكون صورة زيد بما هو صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا
بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي
يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد وامكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون
فيه قوة والكمال المحض بما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف بما لا يكون معه امكان
او نقص او قوة فالوجود المطلق بما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل وقوة وكمال
ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من الملاحظة الذهنية وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته
من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام
والنقائص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال
كل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس الا نقائص الاشياء وقصوراتها
وشرورها لا انه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق به من ذلك الشيء واكد من نفسه واليه
الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول
والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم **فصل** في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود
كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان في شيء منها ليس من الاسباب الذاتية
للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح
الامكان لان يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان السبب ما يفيد ثبوت الشيء والمفيد

لثبوت الشيء لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز لسببية شيء عن غيره والا فلكونه
سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذا
كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان
تبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب وجود او الا ما ذكرنا
او لا فاعتبار الامكان ولا اعتباره وحده كساير السلوب الغير المتناهية وان كانت لازمة
لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون متباينة في العدد فقط
استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها
لذاته فلا يكون اسناد التأثير الى بعض الامكانات اولى من اسناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان
يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود العقل
علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل
فلك فلك لا الى نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد
ونقيض الواحد واحد ولانه لا يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر كتقسيمه
الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول
من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب
كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت
بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير
لموضوعه **برهان آخر** لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا
فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قائم على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء

كان غنيا

برهان آخر

كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هذا خلف وان كانت
مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية
ذلك المؤثر فذلك التأثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر
والاول يستلزم ان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية
وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل
الاول مبدأ لصدور الفلك وامكانات العقول مبادئ الاجسام الفلكية فانه قد عرفت ان اهل الحكمة لا اعدام
الحكام من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام والبرهان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة
للفلك الاقصى ووجوبه للعقل برهان لا يليق بالعلماء فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تأثير الامكان في
شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تأثيرا
في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان
العقل لكونه وجها موصوفا بنقص امكاني لا يصدر منه بالصدور الا امر ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة العلة
ب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات
بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الموهبة في الامكانات الاستعدادية فانها ليس مؤثرة
في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما
كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تأثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية
في تأثيرها عن المادة فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان المستغني في فاعليته عن شيء غني عن الوجود عنه
لان الموجودية جزء من الموجدية والمفروض خلافه هذا محال وان كانت المادة شريكة اياها في التأثير
وشأن المادة القبول والانفعال والتأثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له

نسبة الی شیء الوجوب والامکان فالمادة یستحیل ان یکون فاعلا ولا شریکة للفاعل فالقوی الجسمانیة
علی الاطلاق فضلا عن الاستعدادیة یمتنع ان یکون مؤثرة فی الوجود واما معنی کون امکان الماهیة سببا
لوجودها فمعناه ان کلا من الوجوب والامتناع یخرج الشیء عن ان یکون قابلا للتاثیر المؤثر فیه والامکان
لا یخرجه عن قابلیة التاثیر ولا یمنعه عن ذلک فمرجع الامکان زوال مانع الفاعلیة والتاثیر فی شیء فالامکان
مصحح لکون الماهیة قابلا للوجود والعدم بهذا المعنی واما معنی کون الاستعدادات والامکانات القریبة والبعیدة
اسبابا للوجود فهو ان فی عالم الاستعدادات یوجد صور متضادة متعاقبة وتلبس المادة بجنسها مانع عن
وجود بعض آخر وقبول المادة ایاه وهذا المنع فی بعضها اقوی وفی بعضها اضعف فکون المادة متصورة
بالمائیة بعیدا عن قبول الصور الناریة وکونها هوائیة اقرب منها من قبول الناریة ثم کلما کانت صورتها
الهوائیة اشد سخونة صارت مناسبتها الناریة اقوی وهکذا الی ان یصیر بحیث یستوی نسبتها الی الصورتین
ان الهوائیة والناریة فیکون فیها امکان ایهما فاذا اشتدت السخونة بحیث یزید خروجها عن سخونة الهواء صار
استعدادها لقبول الناریة اقوی من استعدادها لقبول الهوائیة فح قبلت الناریة فصارت نارا فالامکان
الاستعدادی مرجعه زوال المانع ولعدها اما بالکلیة وهو القوة القریبة او بالبعض وهو القوة البعیدة الا تری
ان المزاج مع انه کیفیة وجودیة من باب الملموسات یقال له انه استعداد لوجود الصورة الحیوانیة او
النباتیة او الجمادیة ای امکان لها وذلک لان ابعاد الصور بکیفیاتها الصرفة مانع عن قبول صورة کمالیة
فکلما زال صرافة کیفیاتها وانهدام جانب تضادها کان قوة قبول المادة لکمال انور اقوی حتی اذا
تم استعدادها لکمال الاقصی وهو لعیر وربما یجیء کانها زالت عنها تلک التضادات فقبلت من المبدأ
ما قبلتها المادة الفلکیة الخالیة عن الصور والکیفیات المتضادة ای النفس الناطقة لان المبدأ الاعلی
فیاض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامکانات القریبة والبعیدة مصححة للفاعلیة

لان معنا

لان معنا الحصول عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامکانات والقوی
وکذا الاعدام کلها لیست مؤثرات فی وجود شیء من الاشیاء اصلا وانما هی معدات بمعنی المطلوب المراد
کما علمت فان کل کائن فی عالمنا هذا لابد من سبق العدم علیه وحیلولة من اسباب معناه تخلیة المادة
عن الصورة السابقة لیمکن قبولها اللاحقة وکذا الامور التدریجیة لذاتها کالزمان والحرکة ونحوهما یستلزم
لابد فی حدوث کل من افرادها زوال ما وجد منها بالفعل وکذا حکم المتصلات القارة والتعلیمیات
فی ان حضور کل جزء او جزئی منها فی مکان یستلزم زوال الآخر وغیبته عن ذلک المکان لتقرر
وجودها عن قبول الاستیعاب

فصل

فی ان القوی الجسمانیة لا تفعل بالفعل الا بمشارکة
الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر فی وجوده الی شیء مفتقر الیه فی فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة
القریبة من الفعل وذلک لان المادة وجودها وجود وضعی وکذا کل ما یتقوم وجوده بالمادة یکون
وجوده وجودا من ذی وضع ولو بالتبع فیکون فاعلیته ایضا بحسب الوضع اعنی فاعلیته ذات وضع
ولو بالتبع فما لا وضع للفاعل بحسبه بالقیاس الیه لم یفعل فیه وان اردت زیادة شرح
فنقول کل قوة تقتضی اثرا او فعلا فلا یخلو اما ان یکون تاثیرها مختصا بمحل معین حتی یکون تاثیرها
فی غیر ذلک المحل مترتبا علی تاثیرها فی ذلک المحل حتی یکون کلما هو اقرب الیه کان اقبل
لذلک الاثر واما ان لا یکون کذلک فلا یکون تاثیرها فی محل مترتبا علی تاثیرها فی محل آخر
مثال الاول القوة الناریة فان تاثیرها یختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فیه بالتسخین
محلها فکلما کان اقرب الیه کان وصول السخونة الیه اشد واقدم فالقوة متی کانت کذلک فنعلم
ان لها تعلقا بذلک الجسم اما احتیاجها فی ذاتها الی ذلک الجسم مثل القوة الناریة واما احتیاجها
فی فاعلیتها الیه لا فی ذاتها مثل النفس فعند ذلک صح القول بانها تفعل بمشارکة الوضع واما

القوة التی لا یتوقف تاثیرها فی فعلها الا علی کون ذلک الفعل ممکن الحدوث فی ذاته ویکون افاضته
غیر مختصة بشیء دون شیء من الاجسام وجب ان لا یکون لتلک القوة تعلق بشیء من المواد لا فی فعلها
ولا فی ذاتها بل کانت غنیة عن الاجسام من کل الوجوه فیکون من المفارقات العقلیة وعند
هذا التحقیق یظهر ان القوی الجسمانیة یمتنع ان یکون لها تاثیر فی وجود المجردات ولا فی صفاتها
لان القرب والبعد مع ما لا حیز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانیة
لا تاثیر لها فی وجود الهیولی والصورة المقومة فلا یکون لها تاثیر فی وجود شیء من الاجسام ولیس لقائل ان
یقول فکما لا تاثیر للجسمانی فی المجرد لانه لا وضع له بالنسبة الیه فکذلک یجب ان لا انفعال ولا تاثیر
للجسمانی عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة الیها فوجب ان لا یستفید الاجرام فی وجودها شیئا
من المفارقات لانا نقول یکفی فی تحقیق تاثیر المجرد فی شیء کون الاثر فی ذاته ممکنا فمتی تحقق الامکان
الذاتی فاض الاثر عنه سواء کان الاثر فی نفسه ذا وضع او لا واما مؤثریة القوة الجسمانیة
فلا یکفی فی تحققها کون الاثر ممکنا فقط بل ولا ان یکون محل الاثر له نسبة وضعیة من محل القوة
الجسمانیة وذلک مستحیل علی المفارق والمادة اذا حدثت فیها صورة او کمال من الجوهر المفارق
کانت هی المنفعلة عنها لا المتوسط بین المنفعل وبین غیره وهکذا لم یکن المادة هی الفاعلة بل
المتوسط وبین المثالین فرق فان قلت ولیس حدوث البدن عندهم علة لحدوث
النفس وهی من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة الیه قلت انک ستعرف کیفیة حدوث
النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امکانها بالوجه الذی بیانه فهو شرط
علی وجه لعیناک المعلول عن العلة لا انه مؤثر فی ذلک وهکذا حال کل محل لما یحل فیه وکذا القوة حالة
فی محل فانها غیر مؤثرة فیه بل هی شرط لتقوم ما تقبل من لوازم تلک القوة کما سیجیء ذکره

اذ لا وضع

اذ لا وضع لکل من المحل والحال بالقیاس الی صاحبه

فصل

فی ان الوجود وحده یصلح للعلیة
والمعلولیة اما الاول فلان غیر الوجود لا یکون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شیئا متساوی النسبة
الی الوجود والعدم فلا یکون فی ذاته بحیث انه موجود فذاته بذاته لا یصلح لان یکون علة لوجود
شیء اصلا لا وجود ذاته ولا وجود شیء آخر فکل ما هو سبب لشیء فلابد ان یکون لوجوده تاثیر فی وجود
ذلک الشیء فالوجود صالح للمؤثریة فلو فرض مجردا عن الماهیة لکان اولی بالتاثیر لان الماهیة لیس
شانها الا الامکان والحاجة وقد علمت ان لا تاثیر للعدمیات فی شیء کما ان القوة المادیة
لو فرضت مجردة عنها لکانت اولی بالتاثیر لخلوصها عن شوائب الخسائس والاعدام علی ان
ذلک مطلب آخر والذی نحن فیه ان الوجود صالح للعلیة مطلقا واما الشک الذی اورده الامام
الرازی وهو ان الوجودات اما ان یتباین فی الحدود فقط او هی متباینة فی الماهیة فان
کان الاول فالمحال ان یکون وجود شیء علة لوجود شیء آخر اذ لا اولویة فی تقدم بعض افراد
طبیعة واحدة علی بعض بالذات لانها متساویة الاقدام فی ذلک وان کان الثانی فهو
مستحیل لان الوجود ینقسم الی وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ینقسم الی وجود الجسم
ووجود غیر الجسم ووجود العرض ینقسم الی وجودات الاجناس العرضیة ومورد التقسیم یجب ان یکون
معنی واحدا ولان المعقول من الوجود امر بدیهی وهذا الامر المعقول قدر مشترک بین الوجودات
بین الوجودات والاختلافات انما یقع فی امور خارجة عن هذا المفهوم وکل ما خرج عن هذا المفهوم
فهو غیر داخل فی الوجود بل خارج ولان الوجودات ان کانت مخالفة الماهیات کانت
مرکبة من جنس وفصل فیلزم ان یکون وجود المعلول الاول مرکبا فیلزم ان لا یصدر من العلة
الواحدة اکثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة یکفی مؤنة الجواب

مثل هذه الفطار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية
والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهيات غير صالحة
للمجعولية بذاتها والذي يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف
كما علمت من المراتب اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية
هذا الاتصاف فتبين ان المعلول بالذات ليس الا الوجود واعترض الامام الرازي ههنا بان الوجود
مهية واحدة فلو كان تاثيرها فيه لكانت علة صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن
بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها
من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها
لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط
فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول باطل لان ملاقاة الماء شرط للدودة
ووجود الدودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء
كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة
والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء
لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثاني وهو ان يكون المهية
هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت
متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره لمستند الى سبب وعلة ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود
فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول لما قد علمت فساد ما
بناه على الوجود مهية واحدة متواطئة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك نقول عليه

ال لانم

ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء الا ان وجوده ليساوي وجود الممكنات عنده كما صرح به
مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر من وجود غيره فلا اختصاص له في تاثير شيء والمؤثر في
شيء لا بد ان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له
فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكر انا هيهنا فيما معنى انه فرق
بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد
بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا مهية الشيء
الى وجودها تعرض له الامكان وبسببه تعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو المهية في وجودها لا ان
المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان
هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا ان المعلول في انه لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير
وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وسبب هذه المغالطة تحقق الوجود من حيث كونه
وجودا بل للمهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في ظرف التحليل
فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين
ثبات المهية حتى اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد
بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجودات
وانها افتقار الى وجود الجاعل بنفس الهويات الوجودية وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره
فيما قبل من معنى كون المهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما قاله في مباحث
المهية ان عوارض المهية غير لازمة لها اذا اخذت من حيث هي ان من هذه الحيثية ليست بانه
لها انها لا ثبات للمهية في الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية

ليست هي عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقنا ان الاول من المعنيين يودي
الى الثاني كما بيناه **فصل** في انه لا شرط في الفعل تقدم العدم عليه هذا المبحث كالذي
في الفصل السابق وان كان لائقا بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا
لمباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب بحسب طائفة من الجاهلين فيه
لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة **الاول** العالم اما ان يكون ممكن الوجود
دائما او ليس امكانه دائما والثاني باطل وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم ان يكون
ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع الوجود لذاته لا ينقلب ممكنا لان ضرورة ممكن
الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الثبوت
فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الاول ولان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو
امتنع ارتفاعه لان لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك
المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت
فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل
ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط
فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه
فامتنع ارتفاع الارتفاع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب
الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وههنا اشكال
وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال
بان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم

لا يلزم

لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت
مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتي للشيء لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث
الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس في
شيء هويته عين التجدد والحدوث بل في مهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء
الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن
امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان
الحدوث وكون الشيء ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر
يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود
البقائي **برهان اخر** المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول
محال لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافي الشيء
يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا محال لان وجود الاثر ينافي عدمه والمنافي [illegible]
ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فاذا لا افتقار للفعل في
كونه موجودا ولا للفاعل في كونه مؤثرا مفتقرا الى سبق العدم **برهان اخر** ان الحوادث اذا وجدت
واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة الى مؤثر او لا يكون فعلى الاول اما ان
يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر
ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان
امكان الممكنات لما كان لذواتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر
منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان متصل والامكان امكانها

امكان ثالث وهكذا فيفضي الى امكانات متسلسلة لا نهاية لها فثبت انها حين بقائها ممكنة
فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد
صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه ولا
يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية اعني عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق
الوجود فاذا وجد يؤدي الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة
كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب والذات مفتقرة الى الاولوية
فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا يكون غنية عن السبب **برهان آخر** افتقار المعلول الى العلة
اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم
هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة ... ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون
الوجود مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان
على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لانه يستحيل ان يقع
الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع اوصاف على طريق الوجوب
فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا بالعلل فكذلك وجود الحادث ممكن
لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فهذا **برهان
آخر** للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على رأي الحكماء
او حقيقية وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين او احوالا او اعيانا كما هي عند المعتزلة في الصوفية وليس
شيء منها واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها
واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تعالى فثبت ان التأثير لا يتوقف على سبق العدم

وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق
العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم ليس فعلا لكن ثبت ان ما هو
ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا فلا
يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك
مما لا يعود الى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ
برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات
ايضا غير منفكة عنها الا انا لا نفرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد
على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والالم
عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض
وهو كون العلم علة العالمية والقدرة القادرية وكل ذلك يوجد مقارنا لاثارها غير متراخية عنها
اثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا يبطل جهة الاستناد والحاجة اليه **برهان آخر** ان الشيء حال اعتبار
وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب
من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب
ما بين الحالتين فلو نظرنا اليهما واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا
الصفتين واجبة الوجود مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع
عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في
زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث
من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير **برهان آخر** جهة الحاجة

لابد وان لا يتغير مع المؤثر كما كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو
مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو
عند المؤثر لا يتغير كما كان فان الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان
لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما تحتاج الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس
الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان
العالم بجميع ما فيه وجوده حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله واما المخالفون لذلك
الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل فهو محال فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها
انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر
ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا
امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد يستغني عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنت
عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية
الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل هو واجب انما المحال اعطاء
الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فلكون الشيء
علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه
حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بالعلية للآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد
علة لحركة المفتاح اولى من عكسه بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لها بحسبها تقتضي التقدم
بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران
متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر فقد

وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول تعلق القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمراره الى الاستمرار
لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب
واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليس
اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما يذكر
في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة
واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان
يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل
سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ المحال
بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستندا الى علة زائدة اذ لو فرض
اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة في
فذات النسبة الامكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به
ماهية المعلول عن الامكان الى حد الوجوب مثلا وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية الذاتية
وغيره فتبين ان السبب القريب للحادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث هويته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة
والمتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق
وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه
فقط عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث
في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل انما

ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة
والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك الاثار اما ان يكون حوادث متعاقبة آنية الوجود او يكون زمانية الوجود
والاول يلزم منه تتالي الانات وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الانات كانت الانات متعاقبة
ولا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية
سيالة فهي الحركة فقد تحقق في ذلك انه اذا احدث شيء في مادة ولم يكن كصورة النارية في مادة متوجه
فقد حصلت لعلة ذلك الامر الكائن في المادة نسبة لم يكن ولابد من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد
كاستحالات في القوة المنوية والفضلات لما يتصل القرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة
لتلك الصورة وعليتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة
اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن
صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها الاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد
الوجود متبدل الحقيقة من انقضاء وحصول بحيث يكون حصول شيء منه بعينه بعد زوال سابقه ومثال
ذلك من الحركات الطبيعية الجسم الثقيل في سقوطه الى السفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير
ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا انتهاء
المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان
يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك
الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة من العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور
صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بكون الحركة تقرب
العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد مشيه في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج

بيده فكلما وطئ قدمه موضعا من الارض يراه بتنوير ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاه وهكذا
فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة
هي المشي وكذا من اراد ان يمشي الى الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببا لحدوث ارادة
جزئية مترتبة يكون كل واحد منها سببا الى اخرى فانه اذا انتهى الى حد من حدود المسافة الاولى وانتهاؤه
الى ذلك الحد وسيلة ان يحدث قصد ثان جزئي الى ان يتحرك عن ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر
في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الارادات
واذا عرفت هذا فاعرف ان العلة المؤثرة معية وجهة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة
وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتاخرة لذواتها بتقضية التقدم
والتاخر الاتصال وباين الحصول والتأثر في نفس هوياتها الا في حصول السابق منها سابقا واللاحق منها
لاحقا فمن هنا ان سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كما هو حاله بوجه الثقل وكذا اشتغالات الضوء على وجه
الارض كما انه بوجه نور السراج ونحوه والارادات الجزئية كما تخص بوجه الارادة الواحدة الكلية فكذلك تكون
لكل من الطبائع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب للصور المتجددة ولكن فيضه في
كل فرد من هويات وقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذلك الفيض
وحصول ذلك الاستعداد لهذا العالم ليس الا بما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور
الجزئية المتعاقبة على المادة لان تستعد المادة بالسابقة منها اللاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء
الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور سابقة لا اول لها على الاتصال الزماني
فلابد من وجود امر يحمل الدوام التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلابد من وجود جسم ذي
طبيعة متجددة لا ينقطع وارد باقية عنده والذي يحمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم

البسيط الابداعي والذي يحمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات
منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وتحقق ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية [illegible]
مبدأه والى الله مصيره وهو الكينونة الفلكية بسم الله مجراها ومرساها **المرحلة الرابعة**
في القوة والفعل وما يرتبط بهما من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي المحركات وفي اثبات القدرة
وفي اثبات بعض قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى اثبات المفارق والبحث
والطلب بناء الحركة وفي ان كل كائن حادث تسبقه مادة كما تسبقه عدم وفي ان الامكان الوجودي عرض
وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة وفي
الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام بكليتها والاشارة الى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات
الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه الا الباري جل شانه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة
ان لفظ القوة يقع بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه ان يكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي
يمكنه ان يكون مصدر افعال شاقة من باب الحركات ليس باكثرية الوجود وتسمى ضده الضعف وكانها زيادة
وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولازم اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان
بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشا وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان
لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال
يصده عن اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا
اسم القوة من ذلك المبدأ وهو القدرة الى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القدرة لها معنى كالجنس
لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر
لما صح عنه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وغير الوجوب فكان

الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كون الشيء مؤثرا
في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي ممكن
ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن في الحقيقة فعلا او تاثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه
لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا مقابلا بالفعل فهنا لما سموا الامكان القوة سموا الامر
الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه
ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس يمكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر
ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اتخذ بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفت
القوة عرفت القوي وعرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري
واما غير المؤثر واما ان لا يكون لما عد الخط ضلعا لمقدار مربع سطحه مقدرا فرض كل جهة من هذه المعاني
بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل
للفعل نوعا غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعني الوجوب والامكان كما يتضح
في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى مبدأ الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية
وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة
فصل في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء اخر
من حيث هو اخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا
كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الشيء
قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك يمتنع في المركب الخارجي فضلا عن البسيط الحقيقي الا ان
لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية

لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم
الماهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الوجدانية والجلية
فالجزم حاصل بلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة
او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومن كان كذلك لم يكن متغيرا
فعلمنا ان مبدأ التغير والابدال يكون غيره وبهذا يثبت ان كل متحرك محرك غيره ثم قوة الفاعل
قد يكون معها شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة منهما اقسام وقوة المنفعل ايضا قد يكون
في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون معينة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل
ولا يقبل الامساك وقد يكون قوية عليهما كالشمعة وكالارض والفضة وقد يكون قوة انفعال المنفعل على
امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل على جميع الامور
كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة
محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شيء
قدير وضابط القول في القبيلين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان
اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشدة
التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت
في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي نسبتها في ابهامها عن كافة الصور التي هي مبادي الفصول
ومقومات للصور كانت فيها قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل نوع
لست اقول فيها استعداد كل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا

استعداد

استعداد الهيولى في انها المطلق الصورة وانما الاستعداد المخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة
الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين
ينقسمان على قسمين آخرين فاما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم اربعة
اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها شعور وذلك على قسمين لانها
اما ان يكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان
يكون في الاجسام البسيطة فهي طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فهي صورة
نوع ذلك المركب مثل طبيعة المبردة التي في الافيون والمسهلة في الفرفيون واما ان كان عرضا فهو
مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فهذه
هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك
الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال
وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة وبطل بما قلنا ان القوة لا يمكن ان
يكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض
ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنس عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه
في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع
فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان نعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد يكون
محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار
على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر يخصصها امر من نوعه دون غيره اسباب
خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية

كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من جانبها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر
يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها تعدم مع عدم الفعل وهذا كما ان المعنى المعقول اذا
تناول شخصا لم يبطل بعدم الشخص بالبقية واما اذا تناول شخصا مستندا الى امر مشار اليه فانه يبطل اذا
عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة الكمال الى النقص فهذا لا يبطل الامكان
عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان
يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان يكون مقارنة للفعل وتعجب الشيخ من ذلك
فقال في الهيات الشفاء القائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام ان لم يكن
في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى وتعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد
الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد
حصلت جهات مبدأيته او لم يحصل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان حصلت جهات مؤثريته ومبدأيته
وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يحصل
امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على
الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست
هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة
بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم هذا اقول ان المعتذر كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل ويصحبها الامكان
وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد عرف به من ان تلك القوة لها
لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا امر في الايجاب مع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات

الذاتية

الذاتية التي يعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها مجردة عن الوجود في اعتبار العقل
فقط حتى ما هي موجودة بحسب الاكساء الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية
الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدأ
فعلية الانسان والا لزم ان يكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع التنافي
والتي عرف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد معه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر
فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكون شيئا واحدا
بما هو واحد لما كان مبدأ صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء
عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الشيء والامكان شيء ومبدأ الفعل والوجوب على التعيين
شيء آخر مغاير له فكيف يجوز احد في شريعة العقل ودين الفطرة ان نقول القوة على الشيء لا يكون
الا مع الفعل ومن تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير ليعلم ان مثل هذا المبدأ يجب بحسب المفهوم
ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا يجب
ان يقال فيه انه مبدأ التغير في شيء آخر وستزيدك ايضاحا **فصل** في ايضاح القول بان
كل واحدة من القوة الفعلية والانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلة المحدودة
اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت
مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف او لا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست
الا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحكماء
ما اعتقدوه اللهم الا ان يغير والقادر بما يمكن ان يصح منه الفعل ويمكن ان يصح منه الترك
حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع

ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن ان يصدر عنه الفعل بالشعور والارادة ممن فعل ان شاء
سواء كانت المشية لازمة للذات او غير لازم فهو عنده قادر ومختار صادق عليه ان شاء فعل وان لم
يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا من شرط
صدقها ان يكون هناك استناد بوجه من الوجوه ثم القادر اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان تساوى
نسبته الى الطرفين فيحتاج الى المرجح اما خارجي كعلم جديد او وجود قابل او مسلوبه كحاجة الكاتب الى اللوح ويستوا
سطحا او آلة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت
كحاجة صانع الادم الى الصيف او رفع مانع كحاجة الاكل الى الطبخ او زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال
الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال الثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون لداع وقد لا يكون فتحدث لعدم المرجح وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد
علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين.
ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون معلومه عين هويته
مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلية عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي
هي علمه بذاته سبب لظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات من الانوار القاهرة والمدبرة الفلكية
والنفسية وبتوسطها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى آخر الوجود على ترتيب الانوار فالاخس
حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلاثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار
وان الفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مغايرا لها عينا او لازما للذات زائدا على ذاته او عين ذاته
وما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهو ايضا ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بالطبيعة

جل

من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر
وهو الذي تفعل الطبيعة المقهورة
على خلاف مقتضيها حين هو مخلاه

حين هو مخلاه وطبعه ونفسه يحرك قاسرا ويحول محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل بحكم
القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الجسمانية النباتية
فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة لها من القوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك
فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طباعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة
لمبادئها المقتضية اياها المقهورة لوجودها فهي فاعليتها نوع ثالث مخالف للطبيعي والقسري ومخالف
ايضا للارادي من انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة
في الصدور الى النفس ولها نسبة ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فنسبتها اختيارية واذا
نسبتها الى البدن او الى آلته من الآلات فنسبتها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن ولا قواه الطبيعية وهذه الثلاثة ايضا تشترك
في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره من حركة
له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين ام مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال بعضها يقارن النطق
والتخيل وبعضها لا يقارن والتي يقارن النطق لا يجب الفعل بها من حضور منفعلها ووقوعه منها
على النحو الذي يجب ان يفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل لا محالة كيف
وكما ان المادة الجسمية قد يكون نسبتها الى الصورتين المتضادتين نسبة واحدة فكذلك القوى المقارنة
للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين اتفاقيين نسبة واحدة فانه يمكن
ان يعلم بالقوة الواحدة عقلية الانسان واللاانسان ويكون بالقوة الواحدة حيوانية ان يتوهم
اللذة والالم وان يتخيل المؤذي والمؤلم وتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده
وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا قرن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او رأي فكري

عن نحو

او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع يبعث منه ارادة جازمة غير مائلة
عن نحو المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك
لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير متمكن عنها الفعل لوجب ان يصدر عنه الفعلان
المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلية التي هي غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا مما قد
يمكن منها الفعل والايجاب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة
المنفعلة فيجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت القوة الفاعلة
ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعل قد تكون تامة وقد تكون
ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة وثم مراتب البعد مختلفة فهي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي
لكن التي في المني بعيدة لانها تحتاج ان يلقاها قوتان فاعلتان حتى يصير بالتوجه حد الرجولية احداهما المحركة
اياها الى الصبوية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانها يكفيها ان
تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط والابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان تصير رجلا بالفعل بل
علقا فما الاولويات التي دونه كالاجرام الثابتة في موضوعها الثابتة **فصل** في تقسيم آخر للقوة
الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون
بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل
هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان اولا فهو كالآلة المتداركة ولذلك هو محرك
متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سلكت الحق فالحقيق باسم الفاعل المطرد العدم
بالكلية عن الشيء ومزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الجود على الاطلاق
من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او بشرط الوصف او في وقت دون وقت

بل ضرورة ازلية ابدية احتمال كل قابل تحمل وسعه وقبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادئ الحركات
على سبيل المباشرة فليست من شأنها الا الاعداد وتهيئة المواد وتحليلها عن بعض الاضداد لقبول غيرها بعد
فراغها عنه او تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من
التقسيم واعلم انك كما سبق في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد يكون علة بالعرض فاعلم هاهنا
ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالآباء للاولاد والزارع للمزروع والباني
للابنية فليست هي عللا مفيدة للوجود ما نسب اليها بل انها معدات من جهة تسبيبها وعلل بالعرض
لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرأيتم ما تمنون أانتم
تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي
تورون أانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا
مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه
فصل في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة
وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي يحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد
وآلات وحركات فيكتسب النفس بها ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كنفوس
النار المشتعلين وصورة الماء للتبريد وتعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس
وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست
مقصودة فيها ذلك بل لشهوة او غضب او رأي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن العقد ولا يجوز
او افاعيل اليها الاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة لنفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس
بل تكرر الافاعيل هو مما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبلها الا انها معدات والمعد لازم

ان يكون اشبهها بما هو معدله فكذلك الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة
آلة ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق
النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة جسمانية والقوى التي يكون بالطبع منها ما يكون
في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث
في مباحث العلة الغائية **فصل** في ان ليس يجب سبق العدم على الفعل في كل ما عليه ام لا
اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لما علم
ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو
مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن
ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما الفعل الذي بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم
فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة
والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء
اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث
متجدد كما سيأتي واما المتكلمون فما عنوا بهذا المعنى ولا حاموا حوله حين جوزوا على البارئ ان يجوز عليه
العدم بعد ايجاده العالم لما فرض عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول وجود
تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لانها
غير مجعولة ولا من جهة عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضروراته
انه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من جهة وجوده غير مستقل القوام
بذاته لضعفه وتكثره وقصوره ونقصه عن التمام الا بوجود غيره بحيث يتم به وجوده وجود علته هو تمامه وكماله

وغني

وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة و
طلب فبطل الدور والتسلسل وهو التام وفوق التام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر
ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لكونها
لكانت موجودة دائما لكنها انما تتم امكانها واستعدادها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها
شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل
فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا من فاعل زماني وقال
اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا
تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست نفس المزاج
كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي في الحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها
منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل
هذه الكيفيات الا انه اضعف فيها لانها صرفة قوية وهو خاثر ضعيف ولما لم يكن تاثير
القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية
تابعة للمزاج بل بسببها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بارادة يستحيل منه شيئا وحيث
ما يداول الانفكاك عن الاجسام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة والافعال المتخالفة الاوضاع
فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق
المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فانهما يشبهان
القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الوجود في عروضهما له

الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج
عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الوجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون
فعليه مضافا في قوته ولهذا من شأنه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما
بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل وبالآخر
بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل
له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن
عليه التغير والخروج من حاله الى حالة اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومن بساطته لا بد ان
يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما ستبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة
وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه
لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا
لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث
التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات
صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف
الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة
فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذلك اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج
فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان
تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها

بحدودها

بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز
ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها
والآخر طرف مقدارها او هما سببا هذه الامور الاولية التصور وكذا حال كثير من الامور التي هي
ظاهرة الانية خفية الماهية وح لا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات وتبعه الامام الرازي
في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على الدور الخفي اذ لا بد ان
يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع
هذه الرسوم تشتمل بيانا دوريا فاضطر معلموا هذه الصناعة الى ان سلكوا مسلكا آخر فالقدماء
عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال له فذلك
فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي
الى الغير والسلوك اليه ما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احداهما انه لا بد هناك من مطلوب
ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء
بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه
شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة
حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان
مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي لا يوجب ان يقتضي ويتعقب شيئا
وايضا فحصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان
التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا فاذن التوجه كمال اول

الى المطلوب كمال لكن التوجه الى المطلوب المعدوم
الحصول المطلوب والآلام لم يكن التوجه
الى التدريج وهذا مناقضة فاذن التوجه

الشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون كمالا في حيثية وانما هي كمال له من الجهة التي هو
باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للمعلم الاول اعظم
ارسطاطاليس واما افلاطون الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون
حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة
عن الغيرية وهذا اقرب مما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حال المتحرك في كل آن مغاير
لحاله قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج
فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله او بعده كانت تلك
الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج
عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين
امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور
وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت
لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يراد ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء يستأنف الوجود فبعضهم
حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة غير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يفيد
الغيرية هو في نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة
لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة وهو احرى ان يكون هذا ان كان صفة لها
صفة غير خاصة فغير الحركة ما هو كذلك اللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كأن الثبات
على صفة واحدة مساواة لا محالة بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا تساوي نسبة اجزائها
واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين آخر والمستحيل في كل آن

كيف

كيف آخر وهذه رسوم انما دعا اليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان
الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه اقول اما ما ذكره الشيخ في تزييف تعريف فيثاغورس
من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي موقع الغيرية فليس بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج
من حال الى اخرى لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت
وان تغايرا في المفهوم وذلك كما في الرسوم واما الذي نقل من قولهم وتزييفه وهو انها طبيعة غير محدودة ف
ستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها و
تبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية **عقد وحل** قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية وشرط قبول الحركة ان يكون في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع
انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فان
ان لم يحدث فيه شيء ما كان معدوما ولم يزل عنه شيء ما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك
الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من
حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكل ما كان
كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث
اما ان يكون في ابتدائه وجد موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له
وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه
فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي
وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فيكون
الذي حصل اولا قد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له

حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الآني الذات يمتنع ان يكون حصوله
الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة فالممكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من
تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث
فهو بتمامه معدوم هذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه واقول ان منشأ ايراد هذه الشبهة ما نقلنا عن بعض
من الاقدمين وابطلها بانها انما تتقوم وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود
من الحركة انما هي التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا وانما جمهور المتأخرين
سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي افاد ان الثابت من
الحركة بمعنى القطع فاقول بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا ممتدا تدريجيا على نعت الاتصال
وان امتنعت هناك اجزاء الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول
فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي يرجع الكلام بجزئه هنالك
ايضا اذ لا مخلص له بعد الوجوه الا بالالتزام خلف فقد حصحص الآن على ابطالها كيف وقد برهن على
اتصال الجسم وعدم انفصاله الا بغير المقسمات الوضعية كما مر في ابحاث الجوهر وخروج الجسم من اين الى
اين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة
منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحق قلع اساس الاشكال
وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له فان وجود
الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه
في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا يأبى
ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة التي وجود كل جزء منها يجامع

عدم غيره

عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي
هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم
ان يكون الكل حادثا ابتداء اي يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من
اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد
يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات اولا والحركة ليست مما يوجد دفعة
ثم يستمر فليس لها آن هو اول الحدوث ولا جزء منها الا ان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص
بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال
قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين
قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى
حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك
الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس سكونا وقوله
في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون
حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها
وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه وقوله يسيرا يسيرا
يخرج تبدلا لا يكون كذلك من الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور
الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو
شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا وانتقاله عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه
تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراده بالنسبة

المعبر عنها بالبداية القريبة الذاتية احترازا عن تبدل احوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من اضافة الى اضافة اذ كل منها وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية واولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرها وانما عممنا الغاية المذكورة ليشمل ما له غاية بالفعل كما لا يدوم من الحركات المستقيمة وما ليس له غاية بالفعل كما يدوم من الحركات الدورية اذ لا يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح للفصل الا انه لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ايضا ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المرادفة ايا ما اذ ما يأتي اللفظان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وذلك الحدود المفروض بالموافاة والحركة على هذا المعنى جنسها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق انحاء نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم يوجد بتمامها واذا انقطع فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك له نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال

رح

فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون له في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني هو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهي حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة اصلا تغير بل ان تغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن اذ يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعنى بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجوده فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان تباينهما بوجه فان الامور الماضية قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا واما ان يعنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق الزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان انتهى كلامه وفيه موضع ابحاث انقضاء احكاما الاول ان القول بكل معنيين نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن حدوثها علاما وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف من انه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه وليس بموجودية الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل هوية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول اي القطعية عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له الثاني ان

لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم لزم وجوده في كل آن يوجد في الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها حين وصف فالموجود من الحركة هو المعنى الذي له استمرار كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محرك الحركة وفاعلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على الطبيعة المنفعلة المباشرة لها فانا كما انها فاعلها الغير سواء كان طبيعيا او قسريا او اراديا لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والجهات ليصير انضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في مواضع ان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لذاته وكذلك حكم القابل الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان ما رامه هو نفي ان يكون لها وجود صوري في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى آخره فان ما في الذهن منها وان كان يجب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كالصريح عبارة الشيخ هاهنا يناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له فهو مبني على انه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون في الزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن بهذه الحالة

صدق

صدق سلبه فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالايجاب الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على نحو ما وليس هذا الوجه الى سبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصله ومنها ما هي ضعيفة في الوجود والزمان اشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره جليل شأنه وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله وعلة الشيء ومحله اولى بالوجود كما نص عليه فيعلم ان المعنى الذي رامه من نفي وجود الحركة هو الذي اوما اليه لكن الحس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات باسرها كليات انما هي موجودة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المتوسطة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب بعضهم الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كما لا اولا بل هو كمال ثان لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لانه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحدوث الآنية والزمانية التي يعبر بها عنها الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان وفيه والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهذا نفيه كما ترى في الموجودات الضعيفة الوجود فكيفيها

من التعيين بهذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك المحصولات الى معنى
التوسط نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى المعنى القطعي المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى
الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة امر مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او
ليس كذلك والاول باطل كما بين في مباحث الجسم والمعاد والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا
فالاجزاء المفروضة منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود
منها ان لم يكن منقسما فذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا غير منقسم فالحركة اذن مركبة
من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون
ما فرضناه حاصلا حاصلا هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره وان
وجوابها والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن فيختار من هذه الشقوق
الشق الاخير وهو ان الموجود كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق
وهكذا الجواب الى آخر التقسيم الحق في اعتبار التجزية العقلية السابع ان الاتصال عين الاتصال من الحركة
والمتصل من الاتصال من موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجود
كل منها يستلزم عدمها وفعليتها القارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستلزم عدم جزء آخر
بل هو عدم بعينه فان الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو البعض ضرب
من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولنا
اجوبة لا يطول الكلام بذكرها ولنصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك فصل في اثبات
المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ولقابلية السكون تقابل العدم والقنية فنقول

الحركة

الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل لكونها حادثة لا بد حدوثا ولا بد لها من فاعل فلا بد
من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء فاعلا وقابلا فعلا وقبولا تجدديين وقد تبين تحقيق كون
متحالفين هو ان مقوم القابل بالفعل وان الفعل والمقولات الجنس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض
مستفيضا لجهة فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يحرك عن نفسه فيكون
حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمحض لا يحض لنفسه بل لا مرية يكون متحركا بالقوة فلا بد
ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه عن الكمال الوجودي
الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليس الحركة كمالا لما هو موجود
بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هيهنا دقيقة يعلم مما ذكر انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة
وغير قابل الحركة هو محرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك
بمعنى موجد لنفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان
فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر
وجودي متجدد الذات لأدى ذلك الى التسلسل او الدور وسيجيء الى تحقيق ذلك الامر الشاء الله
فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل
اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة
قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما
الحق الاول والوجود الواجب جل ذكره والآخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه شر لا خير
فيها الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض

ومن هيهنا ظهر ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله صورة جسمية هي
الاتصال الظاهر وهو امر بالفعل ففيه كثرة وفيه اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع
الاشياء بالفعل وبه ابطال شبهة لم يرد في وجه الارض من اعلم بذلك فصل في دفع شكوك
اوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان المورد شرع في نفي اثبات هذا المرام بحجج منها
الاول لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم
فساد المقدم الثاني لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان
ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون
فعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا اضافة حركته الى جانب
اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا
وان كان له ذلك بلا مرية فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان
كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية
الخامس ما مر ذكره في الفصل المتقدم من اختلاف حيثيتي القوة والفعل فالمحرك اذا حرك سلم بحال اما
ان يتحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني المعنى
انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال
السادس ان نسبة المحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب
والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا
على الشق الاول ان الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا وباعتبار الاجزاء المفروضة في الحركة وهي
طالبة للمكان حين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم ان القسمة

المتأخر

انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعقل ان كان يقتضي ايجابها
معلولها اما توقفه على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول لم لا يجوز مثل ذلك
فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء القرب بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال المانع لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان نبين
ان ذات الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذا يحتاج الى
تقرير تلك الطرق الثلث الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار
وله صورة ولا صورة وله هيولى فالمقدار فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لان
الصورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية
من مقوم الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها
هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر غير هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم
واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم
فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان علتها هي ما دتها المخصوصة فاقول كون الاجسام
مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفيها لاثبات المادة
المطلقة والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع والالوان كلها اعراض واوصاف
لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الجسمية غير الجوهر الطويل العريض العميق
وكذا الوضع عن نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان

آخر فالقابل لهذه الاوصاف والانفعالات هو الجسم لامحه وهو سبب قابلى فلابد لهذه الاوصاف
من سبب فاعلى ايضا لكن اهم فى اثبات ذلك السبب الفاعلى طرق بعضها مبنى على اثبات الامكان
والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشئ يجوز ان يكون الفاعل والقابل
فيه امرا واحدا له وبعضها مبنى على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع
اختلاف الصفات فلو كان شئ منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كمن وفى متفقا فى الكل اذ
لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهى مع ذلك قد اقام البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة
بين انواع الاجسام وانها بمعانى نوعية كما بيناه وذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة
فى لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز لشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف
كما بين فى مقامه وبحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما تقتضيه الجسمية بما هو جسم
لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام عنصرية وفلكية وان كانت الاجسام متخالفة الماهيات
وبعض تلك الطرق مبنى على كون الهيولى المتخالفة فى الاجسام مبادى للحركات والآثار المتفقة
المختلفة كل قسم منها نوع من الجسم انما هى محض القوة والاستعداد وليست هى ايضا مختلفة الا من جهة
اختلاف الطبائع والصور وهذا مع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هى المادة المخصوصة ولم تعلم
ان الامر المخصص للمادة ما لا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب الذات والعدم
ثم قال لم لا يجوز ان الافلاك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار وغيرها من الطبيعى
فذلك الوجوب ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا
لجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود فى الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما
لها لم يكن اللازم لسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف

غير اللازم للجسمية الفلكية فيه تجويز الخرق فى الفساد ولو انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة
بالمرتبة مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة فى الجميع فليكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان
تلك الملازمة لما حلت فى الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد
وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية لهم حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور
فنقول هذا القول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهى لذاتها تقتضى
حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام فى ذلك اقول اما الذى ذكره فى الافلاك فبناه على الغفلة
عن احوال المادية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه فى النوع المحصل فى الذهن وعن كيفية
الملازمة بين مادتها وصورتها فى النوع المركب فى الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل
كل صورة من الصور المخصوصة التى فى الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها او فى غيرها مقتضية
للفلكية او النارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة فى نوع نوع كما سيأتى فى مباحث
الصور واما الذى ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فمنشأه ان
المادة هى الحقيقة والمعنى صورة فلم يبق الا امر معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى
المذكور هو الصورة بعينها اذ لا معنى للصورة الا مبدأ الآثار المختصة ولا معنى الا مبدأ الحركة الذاتية والاعراض
بناء الى الكلام تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبائع
الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان
يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هى قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت
فى باب العقول فساد هذا الاصل ومع تقدير صحته يكون كافيا فى اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة
ولنكمل البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك مبطل

لما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتى الفعل وان تفعل واختلاف جهتى القوة والفعل وفى الامكان
الوجوبى والايجاب بالمرتبة واما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد اذ من الاول ذا يعلم انها القوة فى
من اشتراك لفظ القابل وهو قد يجىء تارة بمعنى الانفعال التجددى وتارة بمعنى الاتصاف اللزومى **فصل**
فى تقسيم القوة المحركة وفى اثبات محرك حقيقى ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالعرض
كالنجار يحرك بتوسط القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان افاد بعينه الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل الاثر
بل بان يوجد الذات المتحرك لا حركتها فقط كما سنعلم واخيرا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان
يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا يخاف وجود اجسام بلا نهاية تحيل
ان يتحرك بحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك لما ذا كان المتحرك يجب ان يكون جسما
او ماديا ويلزم تناهى الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك آخر
يحركه يحرك هو ايضا بتحرك فمحال ان يتحرك الى ان يحركه محرك آخر فالمتوسطات بين هذا الثانى له
نسبتان والطرف بينهما هذه اللاحقة وهو ان يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الاوساط متناهية
او غير متناهية فانه لا يجىء الحركة ما دام حكمها حكم الاوساط فيجب ان ينتهى الى محرك لا يكون حكمه حكم الاوساط وهذا
مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهى الى محرك العقل فيجب ان يكون امرا بالفعل موجودا بذاته فالمحرك
الذى لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطى الجسم المتحرك المبدأ القريب الذى به يتحرك او يحرك على انه غاية
يوتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة فى جسم يحرك فانها تحرك ايضا بالعرض
فالمحرك الذى لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم بفعل فعلا ما
او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا بالاتفاق او قسرا فانه بقوة زائدة على الجسمية فهو اما طبع او ارادة تعالى
متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون تلك القوة متعلقة بالجسم فلا يكون مفارقة عنه بالكلية فان

الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب
بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق ما محركا فى الحركة فانه يحرك
على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكية **فصل** فى ان المبدأ القريب لهذه
الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص فى الجسم بقبول هذا التأثير
عن مفارق لا يخلو اما لانه جسم او لقوة فى المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما
عرفت وليس الامر كذا واما الثانى وهو ان يكون لقوة فيه فهو المطلوب واما الثالث فلان القوة
فى المفارق لا يقتضيها تخصيص هذا التأثير فيكون الكلام فيها كالكلام فى المفارق وقد مر وان كان على سبيل
ارادة فلا يخلو اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان
تأثيرها جزافا كيف اتفق لم يستمر او صار العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمى والاكثرى او
الاتفاقيات كما ستعلمه ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمية فليس فيها بالاتفاق
والجزاف كما ستعلم ان منها متوجهة نحو اغراض كلية قلت اذن بالعاقبة فينبغى ان يكون لخاصية
فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهى القوة والطبيعة وهى التى بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها
الثانية من حيزها وشكلها وغير ذلك وسنتكلم فيها فى باب الصور الجسمانية ومثل ذلك الطبيعة
اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا رفعت والهواء اذا انضغط فانه
ردتها الطبيعة بعد زوال السبب الغريب والقاسر الى حالاتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات
فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا
انحرفت امزجتها ومرضت بسبب استيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج
الموافق ومن ههنا ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى

او القوة فيه م

الحا... له الاولية كما تجوز اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها
كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية فانه يسبقه
مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن
معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج
فاذن الامكان وصف حقيقي يسبق وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور
العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس
امكان الوجود المطلق جوهرا او عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص
مع قطع النظر عن الاضافة ولكان لذلك لكان واجب الوجود القائم بذاته هذا لا امكانه وكذا لو كان
عرضا فاذا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج
بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حيث يكون مضافا مشهورا بالاختفاء من اعراض
الموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا الجوهر لا تقومه الموضوع فهو عرض فيجب ان يكون موجودا
في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر
وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات
مجهولة الاسامي نعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة هي
سبب من اسباب الحدوث حيث يكون حدوث وكون وفساد فيجب ان يكون الهيولى للكائن
والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى راسا وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى
الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى قبله وهذا الى الاعلى يستقف عليه
من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والسبقية موضوع آخر

دائما

وذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض ذلك لزم ان يسبق الامكان امكان وهكذا ويجب ايضا ان يعلم
ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان آخر سابقا
زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكل مادة فيها ما بقي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان
الصورة على ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها من فعل فقوله ان امكان وجود الصورة يسبقه
موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصورة عقلت انها امكان وجود مثال ذلك سعة الحوض فانها سعة الحوض
فاذا حضر الماء الذي وحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار سعة الدار
فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا انحل شبهة من يقول ان الموجود
كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف ان يكون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه
وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما باعتبار الاضافة
الى ما يسعه وهو الماء مثلا الى الوجود وهو معنى عدمي فالقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هو ما يكون
بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا
في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصورة الجسمية
والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما تعلم في علم النفس والمادة
هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فنسبته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون
له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه اقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك
بين الوجود والعدم فتبين لك ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة محتاج اليها
لوجهين احدهما لان تتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس الناطقة والثاني ان يرجح وجود الشيء على عدمه
والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان تحمل امكان الوجود وترجح

وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فبان في بعض الصور انها يوجد فيها فيحتاج اليها
لمعنيين احدهما الحدوث وثانيهما لان تتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج
اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في
بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع ولا امكان لوجوده
حاصل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة مهية كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان
كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفضول المافيه اوهمت ان القوة متقدمة
على الفعل مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل والظلام
العالم قبل النظام ومهية الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء ذهاب اقوام ذهبوا
ان القوة قبل الفعل وهؤلاء تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل الهيولى وجودا قبل الصورة
ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض حماة القدماء فقال ان شيئا
كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري
فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل يتحرك بطباعها حركة غير منتظمة
فاعانها الباري طبعها فخرجها من اللانظام الى النظام ومنهم من قال ان القديم هو ظلمة او هاوية اوغشاء
لم يزل ساكنا ثم تحرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا
ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطفة وفي جميع الصنعة فنقول ان الحال في الامور الجزئية
في الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان القوة المخصوصة تتقدم على الفعل زمانا
والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل لوجوه التقدم فانها لا تتقوم بذاتها
بل تحتاج الى جوهر تتقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا

لشيء

لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون
بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل
ما يحدث فانه يحتاج الى مخرج آخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي
العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة تحتاج لتصورها الى تصور الفعل وتعقله فان الفعل قبل القوة
بالشرف وبالكمال ايضا والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كماله وخيره
في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل
وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عديم
كمال مثل الجهل ولانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لا الفاعلة اقرب من الكون متقوم ماهيتها
بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة انما تحصل بالفعل عقلا
فقد بان ان الفعل متقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة
كما اومأنا اليه **وهم وانقداح** فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر
من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة
شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بالقوة الشرية بل
بملكة الشر قلنا صدق ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هي قوة والقوة عدم ما
فهي شر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو فعل ليس بفعل وجود
خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها
عدم امر يؤدي وجوده الى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجوده
فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة

فصل في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة
سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض بل منها امر تدريجي فطبعي لا وجود لها على وصف الحصول
والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون لها شيء ثابت الوجود يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت
امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا الا بالفعل فيتعين ان
يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال
اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا يمكن
لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا يمكن لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام
فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة
اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا او يقتضي
الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرا على الشيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض
له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركبا من
ما بالقوة وما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر
الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل من اضعف الاعراض لانها محركية الشيء بالمعنى
النسبي لا ما به تحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا تحصيل الشيء بما هو نقص وجوده
والثاني انك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل والاصح ان لا يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل
الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا والثالث ان الحركة لا يوجد انواعها بالفعل مستقرة
ولا يوجد بالفعل لا نوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون
ولعدم لعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل ثابت ان

الحركة

الحركة يعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه لتنوير العقل فصل
في حكمة مشرقية اعلم انه لما كانت محركية الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها
القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجددا
بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات وكل ما كانت
الحركة من لوازم وجودها فلها مهية غير الحركة لكن الحركة لا ينفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم
وجوده في الخارج فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود
الحركة من العوارض الوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية
متجدد الوجود وعلمت ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم
ويتحصل به نوعا وهي كمال اول للجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا
ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت المهية وبهذا يفرق عن الحركة
لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر
الجسمانية وساير احوالها فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع
الحركة لا بد ان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذ عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب المهية لان موضوع
التجدد يكون بالتجدد عارضا له بحسب ذاته ومهيته غير متجددة او عنى به موضوع الحركات الغير
اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوعها مركب مما بالقوة و
بالفعل قول مجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوع والمعروض ان كان في الوجود كما في الحركات
العارضة فالحق ان موضوعها مركب في الخارج من امر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا
في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن يوجد بل

عنه وهو كماله وان كان المعروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد
والقوة والفعلية بجهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منها متحض بالاخر وكان ان ثبات
الحركة عين تجددها وفوتها على الشيء عين فعلية القوة على الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة
وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى
هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف
فلا محالة في كل آن صورة جديدة بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى لمرجوحها بالايجاب لما علمت ان
الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجد بها بالاستعداد وهكذا فتقدم
الصورة على المادة ذاتا وتاخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه
الدور المستحيل كما سيتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصورة في الجسم البسيط يظن ان
صورته واحدة مستمرة لا على التجدد وليس كذلك بل هي واحدة في المعنى بالعدد الشخصي لانها متجددة
متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال لا بان يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء

فصل في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة
طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت
قسرية فلان القسر هو العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة
بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس
انما يحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة
للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة
والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها الطبيعة

تلك الاعضاء

تلك الاعضاء والالات سخرت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على اعضاء البدن بواسطتها
ونحن نتحقق بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له عن مكان الى مكان
او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب
للحركة الجسمية قوة جوهرية للجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها
الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان
كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا ليس
الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن
صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور التجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس
وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير
لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال
اخرى من الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على
حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد في دفع ذلك فان تجدد هذه
الاحوال وتغيرها في آخر الامر منتهية لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة
وعلمت ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة
معلولة لها فتجددها من مبدأ لها يستدعي تجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد المتغير كالحركة
الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتان احداهما سلسلة اصل الحركة
والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا
فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس

لا بتسلسل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى
الثابت وارتباط الحادث بالقديم وان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها اولا
في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين تتمم القول على وجود امور متصرمة لا اجزاء الحركة العارضة
للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من سبب
لا ينفك عنه ما دام متحركا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه
والمخلص عن هذا الاشكال بان الطبيعة جوهر سيال انما ثبات حقيقتها المتجددة من
مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة والاتصال فلا يزال ينبعث عن الفاعل
امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال والقية من راجع الى وحدانية
في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود
الطبيعة علم ان الكلام في طرفها معا باق بتمامه من راس من انهما من اين حصلتا متجددتين من
الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف على بطلان
اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا
من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول ههنا اذا لم يكن
ههنا وجود امر شأنها التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت
سلسلة واحدة او سلاسل وما حاصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضتموها
سلسلة اخرى [illegible] غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة حصولا وحدوثا
فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها
وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية

واما

واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما مر واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر
الصورية واما نفس الحركة فقد علمت ان لا هوية لها الا التجدد امر وتغير لا التجدد في نفسه نسبة
التجدد لا الذي بها التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا
كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا
في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فنقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى
مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعله نفسه
جعلا بسيطا لا مركبا تخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد
والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما
الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية
قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا
من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرته ما بالقوة او بالفعل كان
الفائض عليه من الواحد الحق وحدة مع الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات ثباته عين
التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرته بالفعل هو العدد والذي
وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما
هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية
ما صدرت عن المبدأ الفعال التمام لصورة ابداعا ومن انها قوة وامكان يستتبع بها الحدوث
والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث

والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وهي جسم مادة الاشكال
التي عجز الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة
كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر
ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع
تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا او تغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم
الاخير دون البواقي اما الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد
الاكيدة بعينها لو لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة
وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد
فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث
سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد تحركه
من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فله في كل آن نوع آخر او صنف آخر وكذا الحركة في المقدار
فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة
او لا يكون فان كان فالزائد اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل
ولانه على فرض التسليم يبقى المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك انفصال
خط بخط ما زاد شيء منهما والمجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند ازدياده فلا يكون
هو موضوع الحركة بل محله فهو الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير
متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم
ان التسود يخرج السواد من نوع الى نوع زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك

قال

قال في المباحث المشرقية ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة
لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض
بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف حقيقي والبياض كذلك والمتوسط كالمزج لكن
يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد انتهى ما ذكر
وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية اقول فساده
مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري احدا من حدود السواد سوادا عنده
والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون
واذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في المقدار في كل آن مقدار
آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان والا لم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم ان
تتتالى الآنات قال والذي وجدناه في التعليقات جوابا عن ذلك هو ان تلك الانواع
بالقوة فيه لا بالفعل لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة
وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل
وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان
يلزم ما ذكرنا والتي هذا شأنها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك مستمر وما الذي على
والشيء من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انشاء الله اقول ان الموجود من السواد مثلا
في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي
منطبق على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود قد علمت
انه متقدم على الفعل فههنا لمطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع

العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك
بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما
ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة
في النبات الموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر وهكذا الحكم في الشديد من السواد
حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه
ومعنى بالقوة وبالفعل ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحق الذي اعتمد عليه في هذا المقام
ان السواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس لقلة
قصور زمانه فيظن ان له في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي
الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله
يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس
ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر
لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعنى بكونه واسطة
معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة فيها ومن الموضوع
كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه
بعض ونحو اما ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة الكائنة والكيف منه قار ومنه
سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو
الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء
القار لكن يبقى ههنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض

للموضوع

للموضوع المقوم بنفسه لانها كالعارض من العوارض التحليلية فنسبتها الى المعروض نسبة الفصل
الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف فرد
قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده
لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات
مخالفة نوعية محتجين بان السيالة داخلة في هوية السيال فيكون في هويته مخالفا لما ليس
بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض كزيادة خط الى خط والحق ان كلاهما باطلان اما
الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود فيه لا يكون
بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما اخترناه واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة
غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زوائد منوعة لكن يجب ان الحكم بمغايرة
زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المتميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة
فتحقق الرابع وهو ان المعنى لوقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او
من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا **فصل** في تعيين المقولات التي تقع فيها
الحركة والتي لم تقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل
والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبيّن واما تعلقها
بالفاعل فقد علمت ايضا وجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضرب من ضروب
حتى لو اختلفا بالحقيقة كما تخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافها
كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما
تعلقها بما منه وما اليه فيتبين من جهة انه موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما

كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه
وما اليه مما يتحد بالحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة
وربما لم يكن كالحال في الافلاك فان بعض الحكماء ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك
فباعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك
في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الامس عنده بالتشخص والهوية بل مثله
فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المغالطة الى السابق واللاحق
كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم ان نسبة حدود
الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على الساق فان تلك الحدود في الحقيقة او مقاطع آنية وجودها بالقوة
الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو لصوق حتى ذهب جماعة الى انها نفس
المقولة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة
ثم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل
ولهذا امتنع ان يقع الحركة في شيء منها لانها لخروج عن هيئة والى هيئة فيجب ان يكون
خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها ولقد ظهر
معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون المتحرك في كل آن فردا من تلك المقولة فلا بد لما يقع
فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة
في التسخين يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حال التسخين متبردا مع انه يرجع
عن التسخين حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة ان
ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود

الاضافة

الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان
حركتها تابعة لحركة اينية في الجامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند
الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل العدم والملكة الاتم
وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم لا يصح ان يطلق رسما من الوجود لان الذي يقابلها الا
ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه حركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد متميز غير
ولو لم يكن زائدا لما فارقه اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمن ما فيه فلا محالة انقاص له
وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا يطلب وجوده
بخلاف عدم المشي فانه يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود نحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة
الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة تتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا
العدم المعلول ليس هو لا شيء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما من شأنه كما لا مر
وهي كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات
الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فان فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه
اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار
على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان فاما
ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان
فقد يختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم
تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والاشتغال وهذا
في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منها يقبل التزيد والتنقص

واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء
من القوة الى الفعل لا ما يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد
الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع
اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة
هي الحركة لا السواد اذ لا يخلو اما اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا او قد عدم
له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فمحال الآن بوتا عدم فلا اشتداد المتحرك يجب ان يكون
ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس حاله كما ظن من انها كيفية واحدة
سيالة فظهر من هذا ان لها في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه
الاول اذ لم يجعل ان الشيء الى موجود منه وزيادة عليه مضاف اليه بل كل ما يبلغه من الحدود
كيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا النقطة كرأس مخروط تمر على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة
في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقاط اخرى متحددة بتلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة
منها بحيث يجامع بعينها المطلقة تنبع تلك النقطة المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء
كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقطة مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود
ففي اشتداد السواد بعينه ان يقال ان السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل
منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا
يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة لتشكيك في كل حين
وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع آخر منه وان له في كل حد نوع آخر لا ينافي ما ذكرنا
اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج او بحسب الخارج

لا يمكن

لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا
يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال تتحدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية
بالقوة ومعنى كونها بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء
في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير وان كان
بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من الخبر بتجدد الذات
في الانسان من حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك
عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج
الى ما ذكره فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك **تنبيه وتوضيح** اعلم
ان السواد مثلا كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله
في كل آن مفروض معنى نوعي آخر مغاير لما قبل ولما بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات
والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم لزمهم ووجب عليهم هذا الحكم ثم الاول
لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له
وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية لما مر ان الاصل في
التحقق هو الوجود والماهية منتزعة منه معقول من كل وجود منتزعة عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد
ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا عقليا انتزاعيا كما ذهب اليه الناس فوزان لزم في صورة الاشتداد
وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشافع
الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حالة اشتداده او تضعفه
هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت انواع كثيرة ومتبدل عليه

معان ذاتية وفصول منطقية بحسب تبدل الوجود كمالية او نقصية وهذا ضرب من الانقلاب يجوز
لان الوجود هو الاصل والماهية تبع له كما يتبع الظل للضوء فيجيء مثله في الجوهر والآن الثاني ان هذا الوجود
الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد
بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت في كل من ابعاضه المنقسمة حدوث في وقت معين
وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على اجزائها المقسمات عند القائلين بها لا كما انه
بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه كل من تلك الابعاض والافراد
الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد
صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان
قلنا انه حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس
في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين بل آن ادراكه
يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو السابق وما هو اللاحق المتجدد واحدا بعينه ولنصرف
العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد له
شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابلهما
قائلون بان الحركة الواحدة شخصية في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان الكون
في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدأ ومنتهى متباينين ليس كونا مبهما وعاما بل حالة
شخصية متعينة بتعين فاعلها وقابلها ومادة سائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منها يكون واحدا متصلا لا جزء له
بوصف الجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما
كون الانواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا من باب الكم والكيف

فلم

فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجوده الشخصي مستمرا
متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن يفرض واما
الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي اشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجواهر واشتداد وتضعف
وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت
صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد
مثلا فكان الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون
ما بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد
والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر فليس فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك
امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية
والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه
في وسط الاشتداد ان اريد به بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان
الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف
بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده اولا قد بقي وجوده الخاص
عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم
منه حدوث جوهر آخر وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل
كماليته او تنقصه الوجوديتين فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع
بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات
مفروضة في زمانه ففيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين

حصول الاستعداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاستعداد الجوهري المسمى
بالتكون في كون كل منها انتقالا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة
كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والاخير مستحيل تحكم محض بلا حجة فان
الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون
باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة
ما وكيفية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها اولا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة
يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق
عقلي كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل لا ينقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة
في كل آن الى صورة اخرى بدل الاولى مع انحفاظ تشخصها بالصورة ما واستناد كل
صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم
بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وان لم يكن كذلك الجنس الذي يحمل على الاجسام المخالفة اذا اخذ
بهذا الاعتبار حتى ظهر مثل ذلك في الوجعيات الصورية التي بها تهيا القوى بنفس الجسم الطبيعية
وبه لك يحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي منطوية المتاخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق
ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار اخر توجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري
عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك
واعترف بالعجز عن اثبات موضوع باق في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال
في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته وقد سئل عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء
الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك

ثم في الكشف

ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون
بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس
قطع اولى من قطع فكيف يكون عدة غير متناهية متحددة في زمان محصور ولعل العنصر هو الثابت
ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتحدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة
الواحدة يكون شانها ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة
ولعل الصورة الواحدة محفوظ في مادة واحدة اما ثابت الى مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا
واجزاء النامي يتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية
في الجسم ليس قوة البعض اولى ان يكون للصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة
السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل
النبات الواحد بالحس ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالشخص
متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل بعض فيه الثاني تشبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك
من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها تنقسم الى
اجزاء كل واحد منها مستقل بنفسه او لعل الحيوان والنبات هو غير محافظ لكن هذا مخالف
للراي الذي يظهر منا او لعل النبات بحسب الحس غير ثابت في الحقيقة والحكم بالاول متعسر في الحواشي
من بعد الفعل فانا لا نجد مع ذلك انفصالا او فيه المبدأ الاصل او لعل النبات لا واحد فيها
بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لابد منه فهذه شكوك وحبائل اذا حام حولها العقل
وفرع عليها ونظر في عطافها رجوت ان يجد من انه مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه
الجمهور من اهل النظر فليجد كما عينا ان يتعاونوا على درك الحق في هذا ولا باس بكم ان يوضع

انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ
ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات
كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر خفي غير مقدور على الشيخ قدس سره
ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم لم يزل بمقدار ما
في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات
المقادير وما اتصفا به هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو متبدل والفصل والوصل لا يعدمان
الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية مجردة عن الزوائد الصورية
لان وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من جسمية
وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي
بازاء الجنس القريب والجنس يعتبر مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء
الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم ان انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله
انما يصح فيما الكل واحد وجودا بالفعل فانضمام احدهما الى الاخر غير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة
تدريجية

فصل

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم من جهة معان فله
تمامية بما هو فصل الاخير له فحقيقته محفوظ ما دام فصله الاخير متعين وباقي المقومات له بمنزلة الآلات
والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء ماهيته غير معتبر فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في
بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة جوهر
في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه
بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل الجسم النامي من حيث تمامية

ذاته

ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية
لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية
والتعيين وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء
كالصورة مثل الانسان بحسب بدنه ونفسه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فهذه ذلك يتبدل جسمه
بشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق فيه العدم شخصه عند النمو
والذبول وبما هو جسم نام لم يعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية
في اي فرد تحقق على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحس فيه
وهو نفسه الحساسة ففي سن الشيخوخة بزوال كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق فاذا
احكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فعند ذلك علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو
والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف فهو الهيولى الاولى وعلمت ايضا
ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير
والدثور ايضا كان متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبائع المركبة لان وجوده
يتضمن لوجود جميع تلك المعاني التي هي مبادئ اثبات هذا النوع التي تثبت الانواع اخرى
موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة المهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا
له كمالية في الوجود لوجود الجنس كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية مع فخر
لان هذا تمام تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة
الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما ستنضح زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا
ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل الى الطبيعة وجوهرا متبدل الوجود

كنسبة الفصل القريب الى البعيد

ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التام الى الناقص ونسبة الاصل الى الفرع والله
اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجب لانها صور
ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات
بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في ذواتنا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده
في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك
امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان استتر عن طبايع القاصرين وسوف نعيد بيانه
من ضرب اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يكون في الكم والكيف يكون في الصور الجسمانية
وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات متجددة في بقاء الجسم
الطبيعي على وجه غير متجددة على وجه اخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر
مشترك بين طرفين والمتبدل عنه هو خصوصيات الحدود والحيثية فكذا الحال في الجوهر الصوري
وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا ومتصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته
بواحد بالعدد كموضوع السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سوادية والمجموع هو الجسم الاسود
الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غيره وله حدود
مخصوصة غير متناهية بالقوة بين الطرفين مخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري
عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود كذلك
والبرهان على بقاء الشخص هيهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد
زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا
ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة لكان الحكم بان السواد في اشتداده

غير باق

غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر ان
الوجود الخاص لكل شيء فهو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات
بهوية واحدة وحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية ونعوت له مع
وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة شخص
روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من
الشمس تشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تعود الى ايراد اعلاما ذكرنا من الافاعيل الغريبة لكل
وكل فعل جسماني هو للطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها
طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها احلاف مقتضاها ولما
تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتحقق ان الطبيعة التي هي
قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن
واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة من ذاتها
وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب النسبة الثانية عن مخالفة
النفس حيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا
ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات
الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد
وغيرها وهي التي تحدثها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية
كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي
تحدثها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بامر النفس حكمة

ولها بابي النفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات تحدثها طوعا ورضا
وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية
والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها الباقية لها باقية مع النفس والاخرى
بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما ستحققه ان شاء الله تعالى **فصل** في استيناف
برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يجوز شيئا من الامور الطبيعية فيه
لذاتها الا انها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل
فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة
الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقية الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا
بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد
لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فاذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة
فكذلك نحو ايجاده متقوم بها اي ان وجود المادة وجوده ووضع وتوسطها في فعل او انفعال
عبارة عن توسط وضعها في ذلك فالا وضع لها بالقياس الى ما لم يتصور انفعال فيه ولا
انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة
في فعلها فكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف فيلزم من
هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس
الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع اخر هذا محال فكل ما يفعل بالمادة
او ينفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجوده ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون فعلها في
مادتها والا تقدمت المادة الشخصية على المادة فاذا جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الكم

الطبيعة

الطبيعة والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء هي من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل
وتاثير جديد بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدأ اعلى من الطبيعة ولوازمها واثارها
ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معا في الوجود فالطبيعة يلزم
ان يكون امرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم
الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه مع بقائها وكذا الكلام في سائر
الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود
يمر من الطبيعة عليها وهذا امر ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة
علة الهيولى لا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال ووجوهها انها متقدمة عليها لانها معها في الوجود
وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة وسيلانها في جوهرها
فان الاوضاع المتجددة للافلاك تجددها لتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات
الكمية التي في العنصريات من البسائط والمركبات **برهان اخر مشرقي** كل جوهر جسماني له نحو وجود
مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع
وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات
للتشخص ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر به عن ذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي
بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان
للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس
فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط
يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي الحقيقة وجودات

خاصة لسبيلها ماهية ايها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في نسبتها بالمتشخص فان التشخص نحو من الوجود
اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا
تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين
وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل
عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع
يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود
العرض عرض **تنبيه** ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت
مستمر باق فنسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق
وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود
الامثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور
الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي
غير مستقر الذات ومن جهة وجودها العقلي وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا
وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية بابقاء غيرها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها
وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له
والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علم الله
او يتغير علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في دفع ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور
الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة لوجوه احدها ما حاصله ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد
وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون

نوعها

نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق
فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة
اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة
وان لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين احدهما انه يلزم تتالي
الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة
وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة
فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق ففي الكلام الاول لنقوضها ايضا فالعمدة في هذا الباب هي الحجة
وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة المقومة
يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث
لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عني به ان عدمها
يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس هو تلك الجملة حتى
يلزم عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو
محل الكم مع كمية ما وان عني ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة
حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية فكل حادث فله مادة فيلزم
مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان
الحادث مغايرا عن المادة والا وجد فيها شيء محفوظ الذات فلم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه
ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان
الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة

مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير ان يقع الحركة
في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية
بوجه التجدد الاتصالي الذي لا ينافي الشخصية كما صرح به في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل
مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي
كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة في
تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وهي ضعيفة وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه
حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع
واحد فالصورة لا ضد لها وان لم نعتبر ذلك بل نكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان
المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف
فصل في ذكر ان القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجسام الارضية ولعلك ان تقول هذا
احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان والحركة وهم يتفقون في ان
ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له
في عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت
الذات فلم يقل به احد فاعلم ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور اذا وجد عنه محيصا
وثانيا ان كلامهم يحمل على انه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر
ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة وثالثا
ان الحركة عبارة عن خروج الشيء عن القوة الى الفعل تدريجا لا نفس الخارج منها اليه وهو من الامور النسبية
والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا

عن نفس

عن نفس النسبة واضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهنا ثلثة اشياء تجدد وشيء متجدد والاول
معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكما ان خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء دفعة
معناهما غير معنى الخارج من القوة والحادث كذلك غير الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الكم
امور ثلثة اضافية وهو نسبي اي التزيد وما هو شيء ذو زيادة فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة
الى الفعل هو الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه او ذو الخروج فهو نفس
الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهو المادة واما المخرج فهو جوهر آخر عقلا او فلكا واما قدر الخروج فهو
الزمان فان ماهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة بل على قياس الجسم التعليمي
بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما بين من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه واما ان هذا فوقك بانه
احداث مذهب لم يقل به حكيم فكذب وظلم فان اول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق
الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق
جديد وقوله اشارة الى ان تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله كل اتوه داخرين وقوله على ان
نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل اليه
راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرناه ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية
قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم
لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجد هيهنا لعدمه وبقاءه متضمن لدثوره يجب ان يكون
اسباب حفظه وبقائه هي بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند
التوفي اليهم بلا تفريط في احدهما وافراط في الآخر وفي كلمات الاوائل اشارات به وتنبيهات عليه

فلقد قال المعلم الفلسفة اليونانية في كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم
من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان
من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت
هذه عبارته وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة
في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع آخر ان كانت النفس جرما من الاجرام
او جزء من الاجرام لكانت متغيرة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا ولو صيرت الاشياء كلها الى الهيولى فاذا
ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذ كان
جرما محضا وهذا محال انتهى وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ان امر الفناء من ان
الهيولى شانه العدم فكل ما فاضت عليها صورة من المبدأ الفعال حدث فيها ثم اقامها بايراد البدل
ومما يدل على ذلك راي زينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات
باقية داثرة اما الباقية فتجدد صورها واما الداثرة فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور
قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره منقول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير
من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها في مستانف الكلام انشاء الله
ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا ومن اراد الاطلاع على ذلك فليرجع
الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرنا ما قال الشيخ العربي قدس سره في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان
في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها
وقال في الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون
فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق فاشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلماته

الحجة

العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية **فصل** في ان اقدم الحركات الواقعة
في مقولة غير الجوهر هي الوضعية المستديرة وهي افضلها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة
في الكم مثل النمو والذبول فتفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد لما في الزايد من وارد يتحرك اليه او
خارج يتحرك منه وهي والوضعية يستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان عن حركة
كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن وتجميد مبرد والاستحالة لا يكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة
حادثة مثل نار تحلل الماء بان تقرب منه او تقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية
اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او منحنية والمستقيمات لا يدوم على اتصالها
لتناهي الابعاد المكانية كلها والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة
جهة والسكون لا يكون الا في زمان لانه قوة الحركة كما مر وقوة الشيء لا بد ان يكون متقدمة عليه
زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منقطعة بل بما يقبل الدوام التجددي على الاتصال
والتي يقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات
الوضعية وهي ايضا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة وضعية فلما مر ان
غيرها منقطعة الى السكون لانه حد جهات وهو الكرة حد ما خاصا بها بعيدها قوة او ملكة يفتقر الى قابل
زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان يحدد زمان الحركة التي هو لقابلها وقد علم ان حافظ الزمان
هو المستديرة في المشهور واما انها اشرفها فلانها في نفسها لا تحمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات
ولا الاشتداد والتضعف في الرتبة والعلو لما تعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها
ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما في
غاية حركة الطبيعة الاخرى وليشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية بتضعف

كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه ومحل فهو اشد واقوى وكلما بعد منه
فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية
اشرف من سائر الحركات ثم ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون متقدم الاجرام
ذاتا واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه
فيكون هو المحدد لجهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما
يجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله تعالى **فصل** في اثبات
حقيقة الزمان وانه بهوية اتصالية الكمية مقدار الحركات وما يتبعوه من الانقسام الوهمي عددها
اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالمعاد لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات
في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة
واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان
وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه قارة
فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين
فلان كل حادث فهو مسبوق بقبلية لا تجامع معها البعدية كقبلية الاب على الابن لانه
يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل لانه يجوز ان يكون قبل ومع
وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق المتقدم عدم اللاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته
ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات
وبعديات غير واقفة عند حد وليس هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه
تجدد قبليات وبعديات في التقدم والتقدمات والتاخرات فلا بد من هوية متجددة

بالذات

بالذات على نعت الاتصال بحذاء الحركات الواقعة في المسافات المتصلة المنقسمة الانقسام الى
لا الى نهاية ما هو القابل للانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة
غير قارة او ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلكونه
على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر
مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة
او ذي حركة ذاتية متقدر به من جهة اتصاله ومتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر
فهذا النحو من الوجود له ثبات في الاتصال وله ايضا تجدد وانقضاء فكانه شيء من صرافة القوة ومحوضة
الفعل فمن جهة وحدته ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل
امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن
حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل
ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون مجرد الذات عن المادة
وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان آخر
ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبائع والاجسام واتمها اذ الزمان
لا يتقدم عليه شيء غيره بهذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون جرما حسيا آخر او يكون مركب جسم آخر والا لانقطع
اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبعه حركة مكانية ولا حركة كمية
كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه
ويسقط تقدمه على سائر الاجسام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له
يجب ان يكون له تجدد وانصرام وكذا قابله يجب ان يكون مما له امكان تجددية على نعت الاتصال

والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة للزمان والحركة
تدريجية الوجود اعلم انه يجب اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المنبعثة
للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى مبدئه الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية
ليس نفس الحركة بما هي حركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها بالشخص كما تستبقى بالنوع كما ابقى
نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظ الشخص واحدا لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة
الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابت
وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون بعده كما يكون هو ايضا غاية
للطبيعة الاولى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جرم السموات وقال ايضا
فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس ثم التصور بعد التصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما
سبب للتخيل الاخر الذي يستعد بالاول للثاني ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع
كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا ويجوز ان يصدر عنه
حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا او صدر منهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا
فيها كل وضع في الفلك تقتضي ... تجدد توهم بعد توهم هذه عبارته بالفاظه وهي في قوة القول
باثبات الحركة في الصورة الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال
التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صور الجواهر وصورها
الافلاك انما تكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان
غرضها في الحركة ليس شيئا سافلا فيكون معاهدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر
العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرح به وجميع اوضاع الفلك

طبيعية

طبيعية له وان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب
لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة
فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت
الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الفلك تقتضي الاين الطبيعي
والوضع الطبيعي الا انا نخصصها فيكون الفعل منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع والاينات كلها طبيعية
له انتهى اقول المستفاد من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من ايونه
طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات
ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما تقتضيه من الاوضاع والايون وسائر اللوازم وهذا وان
لم يكن مذهب الشيخ ومتابعيه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي يناسب ارائهم ان طبيعة الفلك
تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية الشيء منها وانما يراد تلك الخصوصيات
لاجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة
لا يكون الا شيئا متحصلا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع
ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس ان تسمية الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع
بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما
ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود من كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسها
اما المهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا تبعية
الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما انما
عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم بشخصه على حاله

وكل زماني

للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم جسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص
ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدته الاتصالية لنسبتها الى اجزائه المتقدمة
والمتأخرة نسبة واحدة وتعقل الزمان ودوامه فلا وجود وكون علة حدوثه وعلة افنائه
شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات فناؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وسائر
العوارض المادية امور سائلة زائلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق
لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية عنه بجهة وحدته
يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه
المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة
جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان
ومقيمه وحافظه ومديمه وبه تجدده وتعين الزمانيات وبجرمه تحدد الجهات والمكانيات
فحصل البيان المذكور ان كل موجود متجدد كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه
التجددي كذلك محتاج في مكانه ووضعه الى المحيط به وتعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان
هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات تشخص الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية
في امتناع الانفكاك وعدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة
تحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور بحسب الكل لا بد ان
يكون مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان
مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع انها حوادث متجددة

منقرضة

منقرضة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان و
المكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد
او عالم امره الذي اذا قال لشيء كن فيكون **فصل** في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة
شيء الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترن به ويختلف به امور تدريجية
والاكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدم
لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان وقبل كل حركة حركة
وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك
الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري تعالى وقدره وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة
بالصفات عند قوم وحينا اخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية عند الافلاطونيين وغير ذلك
فيما يقولون مذاهب وايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء بهذا التقدم التجددي لكان عند وجوده
عدمهما وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان اما واجبا
او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الطبيعة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع
امكان الحركة لا بد وان يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسمانيا وكل ما من
شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته او لعدم شيء من احوال علته او شرائطها
التي تقتضي تحركه فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة المحركة كالكلام في
حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة
على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق
والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فتجويزها

بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في
آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا لزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته في نفي الجواهر
الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة
منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا
خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى البعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج
لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود
لها في الذهن فلاستحالة احضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير
استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود شيء الواقع في
نفس الامر وان كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار
فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته
الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما المستمر الدائم
منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها بوجه والآن
السيال الذي بازائه بحال النسبة الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى المقطوع المتصل فهنا امر عقلي
هو جوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شأن فذلك الامر
لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان
والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها
حكم الطبيعة المادية والصورة الجوهرية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاتصال
اما الباري ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على

ملائكة كثيرة

ملائكة كثيرة هي جنود الرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح الكلي الذي امره
اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فعالم خلقه
وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات
متجددة الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فانه سبحانه وتعالى فاعل لم يزل ولا يزال كما انه
عالم مريد لم يزل ولا يزال فهو آمر وخالق ابدا وسرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما تحقق
من الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل
خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى الشمس بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة
الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متأخر عن وجود الكاتب وهو متقدم عليها جميعا ان في ذلك
لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العلماء من المتكلمين والحكماء
واضطربت آراؤهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب
من الصواب هو قول من قال ان الحوادث بأسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا تفتقر
هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة
وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان قلت ما كيفية استغنائها باعتبار الحدوث عن
علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية
هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان
ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد ما يجوزه او يوجب حدوث العلة الا للمعلول الذي تجدد اما
المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد ما يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير

زائدا ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي تفتقر اليه
المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل
ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد
لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات وهي الماهية التي هي التغير هي الحركة
وانما اعترفوا بانها ماهية يمتنع ثباتها لذاتها اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات
كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما هي
اليه اذ معناه كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل هو
الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة
لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب
ان يكون موجودا معه فالموجود الحادث المفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه ذاتا
ويجب ان يكون وجودا اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجبة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل
على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح
اذ الامر التجددي الحدثي ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة
فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جرم الفلك بصورته الطبيعية النوعية غير باق بالشخص
وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة
غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات
والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الحدود
التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم تكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو

التجدد

التجدد والحدوث كما ان الجوهر ماهية في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغن القوام
عنه فكذلك الوجود نفسه لا يكون لماهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود شيء متفاوت
الحصول بحسب الاشياء بالاشدية والاضعفية وماهية ليس كذلك كذلك بعض الموجودات تدريجي الهوية
بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل الى ماهية ووجود كوجود الطبيعة المحصلة للاجسام المادية
فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام تشخص لا يكون الا متدرج الحصول الثالث اقول ان ماهيته تقتضي التجدد
والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى لا يحتاج احد فيه الى ان تصور طبيعة من الطبائع الجسمانية
بماهيتها والاخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء ايضا فكيف يكون
من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان منشأ ما اورده على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده
لان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لما عرفته مرارا من انه متشخص بذاته وكل ما لا يحصل في الذهن
يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود
ماهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او لمتخيله
وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها محسوساتها
ومتخيلاتها وكذلك المقادير التعليمية كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن حصول مقدار المساحي
سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ
من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول
من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا قدر اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا
صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده وان
سلكت الحق فجميع الوجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت او مركبة مما لا يتعقل

لمافي العقل لانها هويات شخصية لا تقبل الشركة وما في العقل امور كلية تحتمل الشركة فتلك الصور الغير
التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجسام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بحقيقة
وجودات متجددة الهوية لها من حيث هي انيات متجددة ثم تنتزع منها مفهومات كلية تسمى
بالماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للخاص المنبعثة عنها
كما عرفت من قبل ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر داخلة تحت
مقولة الجوهر ولا شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت
جوهر والكم والكيف وغيرها من المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فالصور من
شئونات الحق الاول وهي آثار اشعة العقلية وظلال الاشراقات النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع
وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبائع الجوهرية كيف صدرت من مؤثر
قديم فان صدرت من غير قابل مستعد لها يلزم ان تكون تلك الصورة صورا مفارقة فتكون عقلية
لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي
وان صدرت عن قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية
سابقة وهكذا تتسلسل الى لا نهاية له وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او ذاته بما يلزم ذاته
كافية في القبول فتكون الصورة ايضا لا متجددة والمفروض انها متجددة وان لم يكف ذاته ولا
امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم
التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم قدم كل مادة مع صورة
بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد في
حصول كل استعداد خاص حسب ما مر ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد

عليك

الخاص

فالاستعداد الخاص انما يحدث للصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان فانها علة موجبة له بالذات
لا معدة له فنقول لك ان لما سلفنا من الكلام نفي بحل هذه الشبهة ونظائرها فان المادة القابلة
ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية
لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية تتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي جوهر قابل اية صورة
كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة
والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما تتحصل وتتقوم بالصورة المتقدمة لها الا ان تحصلها اتم
من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل لها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا
من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتجدد بها المادة وتتعدد بتعددها
وتتجدد بتجددها التي اقول من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها لقابلها ولا تتجدد بها في الوجود
نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستندا لشخص آخر من اشخاصها سابق عليه بالزمان
زمانا لا علة استعداد لا استعدادا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المنقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر
قدم شيء من الهويات الصلاة وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي
بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها
شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية اللازمة لوحدتها العقلية بالوجود
في علم الله واذا نظرت الى كثرة شئونها المتعاقبة وحدوث كل منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار
يحتاج الى قابل مستعد متقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى
علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقا اية صورة كانت ليكون القوة قوة لها او عليها او على
كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة من جهة استعداده

ذو قوة القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل القابل لها
بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق الصورة اللاحقة لعدم امكان اجتماع منهما كما يبطل
صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان وهكذا
كل صورة يحدث انقضاء سابقة وتبطل هي ايضا بلحوق عاقبة على نعت الاتصال التجددي
واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص
ربما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا تفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين
زائد عليها وذلك في ما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقها ولاحقها حتى يرد السؤال في لمية
ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص
بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه سبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص
تلك الهوية بوقتها المعين وذلك السبب لا بد وان يكون كونه معه وفي وقته وهكذا الى ان ينتهي
العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي
لا يجوز فيها التسلسل الى غير النهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف
ايضا لعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك
ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره
بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود زيد
ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا
افراد حقيقة الفرس وكذا الحكم لسوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا
الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد

عن البياض

عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شيء منهما ولكن امتياز اعداد كل منهما بعضها عن بعض
انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك بهذا البرهان من اختلاف الوجودات
فاعلم انه ربما كان في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بفصل حامل لها كالفصل الحامل بسيط يحصل هويتها
هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يحتاجان الى قبل وبعد لانهما
القبلية زائدة والبعدية زائدة بل نفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية
والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق
واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية
جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان
لان الزمان عرض عندهم وهو وجود تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها
من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها الابعاد الثلثة فللطبيعة
امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين
والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة
المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية
بغير اتصال شيء هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال
الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات
الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدر من لقارئ العصا ومن تأمل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها
اعتبار الا في العقل وليس عروضها للماهية عارضة له عروض بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء
من السواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض

لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني
وكذا لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد له وجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما يضيف
إليه في الذهن من انقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا الزمان هوية متجددة
الذات مع أن علموا بذلك أن هوية الحركة هوية التجدد والانقضاء للشيء والزمان كميتها وامتدادها حسب السلوكيات
ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان
بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب وجهان** ذكر في الشفاء أن من الناس
من نفى وجود الزمان مطلقاً ومنهم من أثبت له وجوداً لا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على
أنه أمر متوهم ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة على جهة ما
لأمور إليها كانت إلى أمور أخر إنها كانت تلك أوقات هذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات
والوقت عرض حادث لعرض مع وجوده عرض آخر أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر
كطلوع الشمس وحضور إنسان ومنهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم بذاته
مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى ومنهم من عده عرضاً
لا نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة
الفلك زماناً أي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السالفة في مهية
الزمان التي حكاها في الطبيعيات وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان مقدار الوجود ونقل
عن المتكلمين أنه خلوا الثالث تلك المذاهب من الذاهبين إلى الرابع من تخيل الزمان وجوداً مفارقاً على أنه
واجب الوجود بذاته وإليه ذهب جمع من قدماء الفلاسفة ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع
الإمكانية لكن على أن لا تعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر عقلي منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي

منسوب

منسوب إلى أفلاطون الإلهي ولبعض أشياعه ومشرع [illegible] احتمالاً أن يقع تغير في ذات الزمان
والدهر أصلاً لم يعتبر نسبة إلى المتغيرات فنفس ذاته أن لم يقع فيها شيء من الحركات والمتغيرات
لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات
الزمان والدهر بل من قبيل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود
المقدسة عن التغير يسمى من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والمتغيرات
من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته إلى المتغيرات المقارنة أيّا
فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبث في شرح العيون
الحكمة للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون حيث قال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك
واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك في هذا الكتاب استقصاء
القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب وأما التكلف الأمر به لتعصب القوم دون قوم فذلك
لا أفعله في كثير من المواضع خصوصاً في هذه المسألة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك
ان الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق
المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون والأقرب عندي في الزمان هو مذهب
وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلث المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراً
وزماناً ثم قال وأما مذهب أفلاطون فهو إلى العالم الرباني الحقيقة أقرب وعن ظلمات
الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله وقال أيضاً مورداً على مذهب
أرسطاطاليس إن بديهة العقل حاكمة بأن الإله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث
اليومي وأنه الآن موجود معه وأنه سيبقى بعده فلو كان لحاق القبلية والمعية والبعدية يوجب

وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك
لا يقول به عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذه الحادثات لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية
لسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول
المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والمتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر
والسرمد وأما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل البعديات والبعديات بعد
قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره
وأقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل شيء جعل وجود ذاتها
ووجود تجددها والشبهات التي أوردها وأمثالها في باب الزمان والحركة جميعها منحلة العقد
مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يكشف جميعها في موضع التي يهيا والحق أن وجه التخلص عن أصل أن الوصف
بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية والمعية معها إلا معية أو
غير زمانية وهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من نفى
وجود الزمان مطلقاً أراد به أنه ليس وجوده غير وجود الأمر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده
في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على المهية في التصور
فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا إليه ومن
جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فإن نفس الفلك ذاته
وهويته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولو قال قائل
إن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار بنفس وجود ما يتقدر به أولاً
وبالذات وكونه من العوارض ضرب من التحليل لكون الوجود من عوارض المهية والذات الموجود

بذلك الوجود

بذلك الوجود ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة
لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدر ويمتد بحسب وجودها التجددي المادي لأجل وجودها العقلي الثابت
في علم الله سرمداً ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به من جعل وارتفع مما فهمه الناس وقد
ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله وفي الأدعية النبوية يا دهر يا ديهور
ويا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد
ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه
وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بحسب
المعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض المعية الزمانية **فصل** في أن الزمان
يمتنع أن يكون له طرف موجود قالوا إن كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجامع وجوده وتلك القبلية ليس
نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضاً وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلاً
ولا بعداً وليس [illegible] الفاعل لأن ذاته توجد مقارنة للبعد ولأن من الأشياء التي يصح أن يجتمع
من المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فإذن كون العدم سابقاً هو أن ذلك العدم لشيء مقترن بزمان
حدث بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في كل آن
يفرض نهاية فإذن ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث
الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة
عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي
ولا يحصى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع أن كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو
حادث عندنا محفوف بالعدمين سابق ولاحق كما مرت الإشارة إليه وهذا غريب فإن قلت

هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان
ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول
ان العقل يدرك بديهة ترتبا بين وجود شيء وعدمه من حيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتب
بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يحيل ان يجامع
مع المتأخر بالطبع دفعة وظاهر انه ليس بالشرف والكمال فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة
نحن لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود
الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين
الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا
فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون الا العالم زمانيا وان يكون
للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فنقول اما التقدم الذي على الزمان المعين فهذا يرجع
الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معيته
زمانية يرجع الى النفي لكنه لما كان مع كل شيء لا بجزء اوله فهو مع الزمان السابق معية لا توجب
تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان
آخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل
حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشأه ان هذه الاشياء
من الامور الضعيفة الوجود التي تشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر
وكل عدم لفرد يوجب وجودا لآخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان فان قال القائل المذكور وقوع
المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعا في زمان آخر لمقارنتهما وكذا وقوع المعية

من

بين عدم الزمان والزمان الذي بعده او قبله يستدعي زمانا بينهما فنقول وقوع المعية الزمانية
بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان
وشيء فلا يقتضي زمانا آخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان المعين لان معية شيء لا تزيد
من الوجود بين سائر الوجودات فان هذه الساعة لا تتصور الا هذه الساعة ويستحيل
وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كان من
من الضروريات المجردة ... فاذن وقوع كل جزء من زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء
مع شيء آخر ليس جزءا منه زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا الكلام
في التقدم والتأخر فان الزمان لذاته تقتضي التقدم والتأخر لان ذلك من لوازم مهيتها
فكل زمان من الازمنة قبل وقبلية بالنسبة الى آخر وكذا بعد وبعدية بالنسبة الى آخر ومع
ومعية بالنسبة الى المقارنة وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون مقولة المضاف لانا نقول
هذا اشتباه وقع بين مفهوم شيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه متصل
غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتأخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه
يلزم معقولا آخر وما وجوده متعلق بوجود شيء آخر او بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لمهية الزمان
لذاتها لا لان وجودها وجود التقدم والتأخر ومهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود
التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود لنفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو
ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متخالفة المهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون
متشابهة وذلك لان كل جزء منه تقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فان
يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الجمعة قبله او بعده فيعود المحالات

المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها في ما يقتضي
مهية الاتصال وان اختلف فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر
يقتضيه ما نفس التشابه والاتصال من ضرورات نحو وجود الاتصال فكما ان كون كل جسم
من اجزاء المكان المتواصلة بحال غير حال صاحبه مما تقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله
فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات امر تقتضيه وحدة
الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يقول للزمان بداية ان المثبتين للزمان
بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم الثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول الرابع ان الحوادث
الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكانت الغير المتناهي متناهيا هف
الخامس ان الازل اما ان يوجد فيه حادث ولم يوجد والاول محال والا لم يكن الحادث حادثا
وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجدنا انه لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن
كل الحوادث مسبوق بالعدم السادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود
فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية السابع ان كل واحد من الحوادث اذا
كان مسبوقا بالعدم لا اول له فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان
يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال ان يكون الشيء لا متقدما على امور
ولا متقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق

بالعدم الازلي

في التقدم

وما لا يخلو عن الحوادث فهو

في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث
فهذه وجوه ضعيفة الاساس في حدوث مهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يجوز
به اولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات الماضي او الازمنة
كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا
اخرى فنأخذها على وجهها مبلغا ومع الزيادة مبلغا آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من
التفاوت فيكون احد المبلغين على الاخر فيقدر متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه
واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها تستحيل اجتماعها فكل
ما يبتنى على اجتماعها مستحيل والتحقيق انما يصح اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها
ومبنى ثبات الزمان والحركة وكذا اتصالها وتماديها على عدم الاجتماع في الوجود وقضاء
وجودها اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف
يصح فرض اجتماعها المستحيل لتمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء
فهو فرض شيء المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما الجواب ثانيا فيقال في دفعه ان
الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ان يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد
والظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي
فلم يكن حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل وحصل بعده
الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى
وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع
المختلف يجعل حجة على ابطال نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشأت من اجراء حكم

ذلك

كل واحد على الكل ومما لهم ان يعتضوا به الاحتجاج به ان النفوس الناطقة المانعة مجموعها يجب ان يكون مسبوق العدم اذ ليس فيها الا احادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع
وهذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد التعدية حكم كل واحد على الكل
بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا يتجه على خصمهم من هذا
فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه لكل
وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل
هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكروه ثانيا
ان انتهاء الحوادث الى الماضي يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي
يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب اخر فان حركات
اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه ثالثا
ان الازل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هو عبارة عن نفي الاولية فالحادث
الزماني الذي سبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه تخريم مادة الوهم المجاز
بالتحرز بان اتصال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت
حاصلة فالممكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال
ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة ارضى القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسا
ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب
الذي يلينا ثم لعارض فذلك لصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا
انه ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها

معا فذلك باطل الا ان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان
عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت
ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم
وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ وهو قريب المأخذ مما
سبق ان في مقدماته على الوجه الذي اشتهر منهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى
وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عني بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها
وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان صحيحا فان الاعداد الحوادث
في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان
قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تغير اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة
باطلة واما المقدمة الثانية وهي ان ما يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل
ان اريد به ما لا يسبق احادها فان من البين انه متقدم على كل واحد واحد
من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث
لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل
النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجسام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا
زمانيا اي لا يخلو عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك متقدما على الحركة تقدما ذاتيا
فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع
من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا السبيل
وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم وسبق كل شخص من الاجسام وطبايعها وقواها

واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وجعلنا هاتين المقدمتين اعني كون جرم العالم
لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني والعالم
بجميع ما فيه حادث زماني وقد سبق لبعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد
سنورده ان شاء الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم
وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل لحنهم ما اردتم بذلك
وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على اتم وجه
واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا به ان
العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله
عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما
زمانيا وان صححوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه
ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم بذلك فان الدائم
قد يعني به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا او دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور
لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت
لم يكن فيه العالم اذ هو بزعمه قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وان قال واحد
منهم اردت به انه ليس بازلي ليستفسر الازلي ويعاد الترديد والمحذور المذكور وان قال
الذي في الذهن متناه ليسلم لكن ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن
لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهو ايضا
حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد فان اراد بمفهوم كان السبق

الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستحالة وجود الزمان قبل العالم
وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فان الفيلسوف معترف
بان عدم الممكن مقدم على وجوده تقدما ذاتيا وان قال ان الباري مقدم على العالم
بحيث بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات
الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يبقى
النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته
وصفاته ويقول الاخر يكفي ويميز بين المشترك من غير المشترك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل
واثبات الصانع المبدع الذي يعطي الموجودات من دون سابق على ذاته وحادث لغير ذاته
محلا له من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف
توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا
الحكمة ولا غيرها من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقاؤها وكيفية
معادها ورجوعها الى ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما
ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت
اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان هويات الاجسام وطبايعها
متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يكون لها قاعدة حكمية
فقد تمهدت قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا بأوضح طريقة
واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يعرف ولم يتغير له
صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتدا اليه في البحث اذا لم يتيقن هذه المسئلة

والقوا اتهما واذا ثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث
ومع القدرة الجبلية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا ثبت معها معقول حال المحض
الصرفا. قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي
يعني بالعالم فاما انه يقول يعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات وما يتولد
عنها او يعني به كل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثاني فيدخل فيه كثير من الموجودات
المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز
ايضا لان معناه ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق
على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر
عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد بهذا ولا ذاك فنحن
لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام
عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ
عظيم لان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن
صار الى ان العالم موجود الان مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما تحت ذات الحق باحديته ذاته
لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو
مع كل ذرة لكن لا معية ولا غير معية فهو سابق الوجود على جميع العالم كما انه سابق الوجود
على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق
بينهما فهو بعيد من مضيق الشبه ولم يزل الحق عن الزمان كما لم يتنزه عن المكان عند
الجاهلين الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر الجسمانيات فهو بعيد عن الايمان التحقيقي

الكامل

الكامل العارف في اول سلوكه ان هو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي
من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى
اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجرام
الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي
وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا
الان ولا قبله ولا بعده وهكذا كل مقول القبيل الموجده ومع ذلك ذهبوا الى ان نسبة
الافلاك وغيرها لدى ان لم يغيروا اقدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه
ما اورده عليهم فالتحقيق في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية
اذ حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا الى كنه هذا المرام والا لاشتهر منهم ذلك لان
الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع
قول بعض المتعذرين من النصارى ان هو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء
فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب
المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته
بل لان علته دائمة وهي تمدها بالقوة الغير المتناهية الاثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي
البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلط لانه ان اريد به انه بحسب هويته الامكانية ليس
ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب [illegible] ان يبقى ابدا فهذا غير مفيد
المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لانها من حيث
هوياتها ليس ذا قوة غير متناهية كيف وهي بحسب هوياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها

غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاته الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل استبداد ليست
بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين
احدهما ان وجودها شخص متناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن لا يصدر منه الاثار
والافاعيل الغير المتناهية ابدا دائما باستمداد من المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود
الاعراض والاثار وانفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده وتشخصه الجوهري اقوى في الوجود
من جميع ما يتبعه فيض الوجود المتصل اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع
عليه فعدم تناهي الاثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت
فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض بما ذكرنا بالهيولى الاولى التي تقبل
اثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الاثار الا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية
وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما
ان وجودها في كل وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت
على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت اولا فهذا قول بحدوث العالم وتجدده
فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني ازلي وهو عين مقصود القائل المحق باحد الملل
اعني اليهود والنصارى والاسلام ثم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان
من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقنا
ان الصور المفارقة ليست [illegible] بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم
وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود والشخص
والهوية فصل في حقيقة الان وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الان يكون اسما لمعنيين

احدهما

والثاني ما يتفرع عليه الزمان

احدهما ما يتفرع على الزمان اما الان بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المستقبل
فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة
وكل كمية متصلة فانها قابلة للتقسيمات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب
الثلثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فتعين
الاخيران لا لاحد وجهين آخرين وذلك اما بموافاة الحركة امرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم
كمبدأ الطلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوة الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام
يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه
اما ان يكون دفعيا بالحصول او بالعدم دفعة في آن يختص به فان تم كان ذلك الآن اول
آنات حصول الوجود او العدم وان لم يتم كالامور الآنية كان بعد ذلك الآن لا آخر
الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الواحد اني له هوية اتصالية لا يمكن ان
تحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على
سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة وفي اجزاء
ذلك الزمان لانه من حيث هو هو ليس ملتئما عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه
قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على
واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه الا في وجه يمتنع الحصول في طرف زمان
او حد من حدوده بل يجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة
فيكون حصول كل جزء من اجزاء ذلك الزمان شيئا على حدة فهذا الحصول على انحاء
فحصول كل واحد تدريجي لا يكون له آن هو مبدأ الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان

لا طرفه واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية انطباقية منطبق على الزمان بل آنية مجرد حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحصول آن هو اول الحصول اذ لا طرف لذلك الزمان ولا آن آخر وتقرير القول على هذا الاسلوب يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى الاجزاء بحسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن فظاهر وهو ان اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك لو قيل وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان منطبق عليه فكيف تتصور هناك الوسائط وكيف تتصور حدوثا ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين القسمين اعني وجود الشيء او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر والا لزم التقابل فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا الا يوجد يسيرا يسيرا وهو اعم من ان يوجد مجتمعا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مجتمعا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا كذلك فالوسائط متحققة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والنقض اوجبا وجودا كهذا في حدوث وجوده احال حدوث الاعلام في التنقيح المذكور كما سنبين في فصل البرهان

على تحقيق الاقسام على سياقها في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان الامرين اللذين هما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق هذه كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني دفعة الا ان الفاصل منها الآنية كالحركة التي لا تتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل تتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدأ وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آن التحقق والا فاما ان يحصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الا انه لا آخر آنات السكون والضد ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق ان المتحرك يجب وقوعه متوسطا بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر لامتناع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن اول

[Margin, beside line 2:] فلا يخلو الامر فيه عن المتقابلين او يكون بغير علاقة احدى المتقابلين بكون الآخر

[Margin, beside line 17:] [illegible]

الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية والقسم الخامس وجه ما ان يحفظ كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات التي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مغايرا للآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان هو متوسط فح يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان من الآنات المتتالية والكل محال فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت حسب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فنقول ان الابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة

ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن وجميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وساير الاشكال والتماس بالطباق احد الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المماسة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لا آخر متحرك احدهما عن الموازاة الى المماسة وكذا الافتراق والالتقاء بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللاتماس وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية واعدام الطارية للحوادث بعد اخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يخرج وجه على وجه الزمان وهو حدة وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفصل الزمان المتصل السيال فتحقق وجوده بانا نقول لهم المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكنا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفصل المسافة بسيلانه كما يفصل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الامر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفصل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك

فلا محالة يكون الزمان شيئاً سيالاً يفصل الزمان بسيلانه ويقول له الآن السيال وهو مطابق
للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة
التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي
يفرض فيه وعبارة في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا لحركته وسيلانه الزمان فيه تلطف فيه ترك
فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها واعلم ان القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي
ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما ينطبق عليها من الزمان
معدوم في ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها مختص بقطعة
من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه
بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم
فلا يصح القول بان ذلك في الازل والابد واما ثانيا فلان العدم والوجود متقابلان
لا يخلو المحل عنهما ولا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود
وان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به
عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء ايضا وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل
عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده
تدريجي فكذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا
والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وظهر ان اذا كان تدريجيا
كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى دقيق النظر فنقول اولا يجب ان
يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل التي يحصل بالحركة كالزمان من افراد

المقولة كالسواد المتدرج والكم المزيد فيه ونحوهما وجوده زماني ضعيف مختلط بالعدم وكما
ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه زماني ووجه زمان عدمه فاذا علمت
ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج من القوة الى الفعل يسيرا
يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في
نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي بالحركة
بهذه الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا والفصول هي
بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجية لنفسها فان
وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس
مقدارا لنفسه ولا مقدار المهية كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان
وما يجري مجراهما اعتبار وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي
يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الماخوذ مع صفة التدريج
على قياس الخط المطلق والمقطع والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان
الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض
له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان
عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث
عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا
المقام وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول
هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد او الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية

واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك او الساكن اول يكون فيه متحركا
او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول آن يكون فاسدا
او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها
والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام
ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت
نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون
فسادها عبارة من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو وسط بين
الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والاخير خلو
الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو
آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو محال واما التداخل
عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد لاحظ انه بالحق حيث دل كلامه بان كلاهما
يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية فصل في ان الآن كيف يعد الزمان العاد
للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق
منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني ما يعرف الشيء ويقبل العد بالمعنى
الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو مبطل لمعنى الوحدة ومعطل الكثرة
بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية
لا تحصل الا باحداث الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام
ويمكن تعديده لشيء من اجزائه كالخط اذا جزئ باجزاء بالنقطة فالنقطة عادة للخط بمعنى

انه لولا حصول النقطة ما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال
في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان في ان نسبة الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض
الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه
يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولولاه
لكان الماضي منفصلا عن المستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات
واثنان من حيث الاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لانه
جهة اشتراكهما فصل في كيفية تعديد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير
كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث
فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة
علة لوجود الجزء من الزمان الذي بازائه فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد
اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تعين
مقدارها بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة
واما وجود عددهم فسبب لتعيينهم في صيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها
والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده
لنفس المقدار وهو معلول الحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار
مقدارا ليس لعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها
على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما توجد فيه من التقدم
والتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على قدره فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل

لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار

على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيق سير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال المسافة رمية لكن الذي يعطى المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قدر وكمية ولانه متصل في جوهره صح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد يجب المتقدم منه والمتاخر صح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا او كما ونحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي ولهذا انها لغية اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه او هو باعتبار التعين المقداري فحكم العقل بالتحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض. فيقال ان اتصال الحركة انما ثبت لها بتوسط اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كانها علة لوجود الحركة كذلك على انها اذ يمكن لاحد ان تصور حركة لا اتصال كما هو عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك لعل ان هيئة الكم المتصل والمهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض وما الغض فيه قد يقال لانواع الشيء وجزئه ونهاياته انها فيه والآن

في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلاجرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول اما من جوهر الاولية او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الجوهرية ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما الجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبتوسطها يتقدر التي في الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها حتى الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها التقدم والتاخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية ليس بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيراتها بل من حيث ثباتها اذ ما من الاول الحركة من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي سرمدية وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتاخر ولا استحالة في الكيفان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى يستلزمها **المرحلة الخامسة** في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيها فصول **فصل** في ما منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكم والكيف متضادان او يكونان كالمتضادين

اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبعه الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو الذي ليس في الغاية وهما من المتضادين واما في الاين فالاينان وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الاول كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا هاتين وان وقعت في الاين طرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلو عن التضاد وليس احدهما ان الاينان كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهي وصفان متضادان كما عرفت ومع لصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهي فيها كما توهمه بعض انه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل نقطة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان في الجهة كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يعرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية قد يكون وجه بالقوة وقد يكون وجه بالفعل وكذا المبدئية والمنتهائية ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اي المبدئية للمبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اي ليس اذا عقل مبدء عقل منتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان

في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته **فصل** في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات قد مر كلاما جليا في هذا ونزيد بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقل بل تابعة لمتبوعها فمتبوعها ان يحرك تحرك او سكن فسكن او زاد فزاد او نقص فنقص او اشتد فاشتدت او ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجد الجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكانت للمتى متى آخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيقه كون الحصول التدريجي للشيء اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتاخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل قد تقرر اقول تابعية الزمان للمتغير ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود دخيل في حقيقة للمتغير بخلاف الاضافة او يحمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملها ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيها وهو باطل الا ان يعني بذلك كونهما النفس التي يقع الحركة

اى الحركة من جهة نسبتها الى المتحرك تارة والى المحرك اخرى واما الوارد بغير ذلك فلم [illegible]
لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه وهو محال
والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد
فالتسخن اما ان وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليس هناك حركة متصلة
من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اسهل واوجز وهو ان
الحركة في مقولة عبارة عن حصول اشياء فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد
آخر فكل ما لا يمكن وجوده في الآن لا يمكن وقوع الحركة فيه والامكان الآني ليس الا
الآن زمانا وللقائل ان يقول ان الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص
قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل
ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا
ان كان بالارادة واما لان الآلة تكل ان كان آليا وفي جميع ذلك يتبدل الحال
في القوة او الارادة او الآلة ثم تتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما
قررناه فلا يرد لمثل هذا الكلام كما لا يخفى

فصل في حقيقة السكون وان ما يقابل
الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك
فهناك معنيان احدهما هو المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم
حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم
في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل الحركة بالاتفاق والتقابل بينهما [illegible]
الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا

حدودنا

حدودنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل الشيء من
اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجودي
فهو كمال ثم يتعين ان نذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان نقول
كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل
سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة
والا لم يكن اولا والامران باطلان فكذا الحدان فتعين ان نورد في رسم السكون
مقابل الكمال وهو الامر العدمي المجرد واما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودي
وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار او ما يرادفه فلا يمكن الا بذكر
الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او
الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي
فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فبقي ان يكون الرسم
للحركة اولا وبالذات ثم تطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك
لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف
الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة
عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا
المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة
الاينية وليس هذا البحث لفظيا كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل
للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء

لكل من القائلين حجج على تحرير رايه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه
وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا
في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل
للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق
لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة تحت والمقابل للتي الى السفل هو السكون
في السفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة
والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه
الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة
ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها
حركة لم يكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل
جسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير
في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور
الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون
لا ينفك عن ذلك والثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها
ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن
فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول
في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان
الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات

العناصر

العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع اشتباه
ما ذكر على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من
السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك
لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل
مؤثر وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك
الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان
الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق
الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون
قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن مبدأ الحركة لا العدم فلا يلزم
ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك
الآن حد من حدوده ثم نخلو الجسم في كل آن زمان حركته من الحركة في ذلك الآن
والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل النقيضان الحركة والسكون
لان الزمان ماخوذ في حد كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة
في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص
ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم

فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة
قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة
فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا تخلو عن وحدة الموضوع
ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتها في وحدة كل عرض فان البياض الموجود

في احد الجسمين بعين الموجود في الجسم الآخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن البياض
هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لتكثر موضوعه بالنوع
او بالجنس فكذلك بتكثر الموضوع نوعا او جنسا تتكثر الحركة بها وذلك لانه لا بد في تكثر
الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة
لساير المقولات العرضية لا يدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع ساير المقولات
في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة
واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف ما بها
وهي ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احد الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة
ويكون الآخر بالاستدارة ومثل ان يكون احد الحركتين من البياض الى الصفرة
الى الحمرة الى القتمة الى السواد والآخر منه الى الفستقية الى الخضرة ثم النيلية ثم
الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه
الثلثة في شرايطها واحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن
ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحد وكذلك زعم ان
الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض والكل خطاء وكذلك المستقيم والمستديرة
متخالفان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع
وكذلك تخالف المستديرات المتخالفة التحديبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد
مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع
لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بها الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف

من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم
قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لانها كانت وهي
بزال كما علمت ان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى شيئين فهي واحدة كما ان العشرة
من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لكنها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها
وجود في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد نقض بعضهم عن تلك الشبهة
بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون تلك الاشياء محفوظا الوجود
مثل صورة البيت الذي يتحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما
يقوم مقامها وكذا صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول حال الحركة والعدد ليس كحال
البيت والشخص من الحيوان والنبات فان كلا منهما صورته عين مادته ووحدتها بعينه
وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المتغذي قال بهمنيار في التحصيل
اشارة الى ما ذكر من النقض وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكاينات
الفاسدات صورة ثابتة من دون ان تقتضي بثبات اجزاء وجدت فيها من اول
الكون محفوظا الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل ويكون مقارنة لصورة واحدة او
قوة واحدة تستحفظها ان التحلل الواقع في غير تلك الاجزاء بما يورده من البدل ولست
القايم بما لبدت مسد اللبن المنقوض ليس هو ما كان قبل النقض اذ التركيبات من
جملة الاعراض فهي تفسد بفساد حواملها والتي عليها الاتصال وكذلك الظل في الماء السايل
ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال القابل
مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري

مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما لبقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه
والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا
وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصورة المتجددة المادية لكل فلك هي
صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله من هذه المتجددة السابقة
واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا
ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية وهذه القابلة منقسمة بالقوة
والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطوء وانهما ليسا بتخلل السكون
لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة
والبطوء بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة
غير متجزية واللازم محال لما سياتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة
بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة القابلة باتصال الجسم وهو متجز الى لا نهاية فالحركة
غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى من الحركة البطيئة
منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والتحرك متفككا وذلك لان
نسبة زمان السريع الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض
متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احدهما
الاف الوف مسافة الاخرى والفقان لاخذ والترك لوجب ان يتخلل البطيء
حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى
اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة

الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل**
في احوال متعلقة بالسرعة والبطوء منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه
في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة
في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق و
في القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها التقابل بين السرعة والبطوء
ليس تقابل التضايف لان المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد
من الوجودين وليس تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان
كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم تقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان
زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخرى نقصان الزمان فليس جعل
احدهما عدميا اولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير
ومنها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان
الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه
كيف تتصور سرعة لا اسرع منها وبطوء لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك
لا بد وان يكون متناهية فلها غاية في السرعة لا تتعداها واما الغاية في البطوء فهي ايضا توجد باعتبار
القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق كالماء في المقسور والقسر وغير ذلك ومنها ان
العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه مورد فيها بعض الاشكالات العلمية
هذا الاشكال لعل لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطوء
اوجب ان يكون للسرعة والبطوء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث تشخصها وايضا

والبطوء غير متحصل الهوية الا بالزمان فاذا الزمان يدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن
ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان
ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان الهيولى من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى
ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان ولا الكلي
لجميع الحركات يدخل في علية انما هي علة للزمان من حيث هي حركة ما متعينة في الخارج فما
حل هذا الاشكال انتهى كلامه اقول ما افاده في جوابه لا اصل فيه والذي يخطر بالبال اجبنا
اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان
كما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود
لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض
قد علمت انها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة المطلقة يتقوم بالزمان المعين لانه
في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة
لها بحسب الوجود المتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي
واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد **فصل**
في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة
في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لاسباب خارجة
واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول
فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان
يكون متعلقا لشيء من الامور الستة التي بها تتعلق الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس

لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى
فوق والهواء والماء في حركته اليه قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد
ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق
من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة
الى السواد وكذا التضاد لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذن لا اضداد
لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد علم انهما
متضادان لوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة
لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجهها الى البياض بل الى الاشقر
لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان
تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض
لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا
كان شيء ما كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في
جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون التضاد المتعلق به تضادا عارضا
وذلك لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا
في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد متضادان لعارضيهما وهو التسخين
والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرفي
المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة
يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى

فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة
للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة والتضاد بين
الطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات
المختلفة الاحداب تضاد بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف
في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد
بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامة الى الاستدارة فاذن
فالاستقامة والاستدارة ليسا ضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة
وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا يتعاقب على موضوع واحد
على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت متضادة المستديرة
لغيرها لسبب الطرفين امكن ان يكون للمستديرات وفرض لانهاية لها اما بالقوة وتوهم
معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيه اضداد لانهاية لها
بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية
البعد عنه على ان تلك القوس تخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان
يقع في امور لا تضاد بينها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي المعان اخر
كما ان التوسط في الاخلاق يضاد التفريط والافراط كليهما والتفريط والافراط متضادان
تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى آخر وهو الرذيلة فيهما والفضيلة
في الوسط والرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط
باعتبار وطرف باعتبار آخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد

باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالسرعة والبطء لعدم التضاد
في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وهاهنا ليس كذلك
وفيه موضع تأمل ثم انك قد عرفت كيف تتضاد المستقيمات وعرفت ان
الصاعدة والهابطة متضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر
خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي يأخذ
اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي تبتدئ من منتهاها ذاهبة
الى مبدئها لا الى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة
على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة لا تتعين فيها قوس عن
قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد غير التوجه منه والمطلوب منها لكل حد غير المهروب منه
فصل في ان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين
مختلفتين سكونا بحجج اربع الاولى ان الشيء اذا صار مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين
وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب اولا بالنقض
لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا
بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا يوجد الا في الزمان وانما ما نهاه طرف لا يوجد الحركة
فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان
للمماسة زمان وهو بعينه آن المماسة لو وجدت في آن فقط ولا استحالة في ان لا يوجد
في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال
الصاعد بالهابط لحدث منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان

وحدة هذا محال واجب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمتنع ان يكونا خطا واحدا
سيما اذا كانا متخالفا الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد
المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة
لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة
وحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وابطال الحد
المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة الماخذ
مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته
على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة
على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه
ابيض لا ياخذ في التسود لان التسود اخذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل
يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان يكون
في الابيض قوة على البياض ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة
على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض اخر منتظر الوجود فهذه الحجج المورودة
من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات
هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك
للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول
فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في ان الوصول
ولا امتناع في ذلك اذ الميل ليس علة لحركة غير ان الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم

من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة
للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدث في الان وليس ان حدوث الميل الثاني
هو الان الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الان
الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الان الذي
صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب
اقول هذه المقدمات كلها حقة لكن يجب ان يفهم ان المراد من المفارقة في قوله لان
الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية او الانعطافية
لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان
مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما
في ان واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الغريبة قوله ان هذا لا يتمشى في الحركة
الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مدار هذا البرهان اقول هذه
كالمواخذة اللفظية فان بدل لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلاف
المبحث عنه والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المواخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة
مركبة على دولاب دائر فرض فوقها سطح مستو بحيث تلقاها عند الصعود فانها تماس ذلك
البسيط ثم تفارقه في كل دورة انا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب
بجواب سخيف لا يطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول ستعلم
الجواب عن شبهة الدولاب بما سنتلو في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال
فاما المنكرون لهذا السكون فاقول بالاسم ان الحجر لو وقف بين حركته

الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسر
ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى فوق باقية وان كانت اضعف منها
فلم يكن ابتداء حركة الصعود بل الطبيعة حكمت الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا
فنقول هذا القدر من القوة القريبة يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لو فقد فلعدمها
سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا لضعف الميل
القريب فلذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم
ذلك القدر من الميل القريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي
ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة لا يكون موقوفة عن ميلها الطبيعي
بل قسرا فرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة ليسكنه في بعض الاحياز
وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني لكن هذا باطل
بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة القريبة ولم يفده قوة مسكنة
لم يحصل السكون وان لم يفدها فالضدان متلازمان هذا محال وثانيهما ان
تلك القوة في اول ما افاده القاسر لما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة
اما للوجود المانع والطبيعة فعند مغلوبيتها لم يكن بالتسكين واما عند تكافوهما فاي حاجة الى القوة
المسكنة فوجب ان يقر ذلك التساوي ولا تصير القريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي
والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية والا
وصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيده قوة مسكنة في بعض الاحياز
والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو طبيعته لكن بشرط ضعف القاسر وعلة

ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل ان الوصول الى موضع
السكون الا ترى ان ضعف القوة القسرية يزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء
وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في السكون وهذا
معنى قول الشيخ ان القاسر يفيده سكونا في بعض الاحياز بمعنى ان القوة التي كانت
محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤهما مع الطبيعة
من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما
الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم
في اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة
كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا
زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة اشهر فركيك جدا من وجوه الاول ان
السكون من الاعدام التي تحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخلو السكون من ان يكون امرا
اما وجوديا كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانين
واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم الحركة الثاني قوله
اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول
كيف يزال بلا علة الثالث ان لوازم المهية ليست كما زعم فانها معلولة للمهية
بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند البعض ومعلولة للمهية من حيث هي عند البعض
اخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك جميعها عن جعول
علة المهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام

ذاته فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين يمكن الاكتفاء بما قبل من ذلك
بينهما فما سبب التعيين زمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم
والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فمن يجوز كونها اسبابا
لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الجبل العظيم النازل اذا
عارضه في سلكه حبة مرتفعة الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم
وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة وهو بين الفساد والمشهور ان الخردلة ترجع
بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان
الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد
الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل ليس يستبعد بمحال قال الامام الرازي
هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي
برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية
لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد
اشبهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان
مصادمة الشيء متحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت
لبقاء القوة القريبة معه بعد **فصل** في انقسام الحركة باقسام فاعلها
لما تكلمنا في ماهية احوال الحركة فنتكلم فيما هي كالانواع لها اما الحركة بالذات
فينقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهو الى الاقسام الثلثة
المذكورة والتي بالعرض وان لم تخرج الحركة العرضية من الاقسام فنقول كل ما يو

كل ما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقربه ... اما ان يكون سبب حركته ... فالاول

بالحركة

بالحركة فاما ان لا يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقربه او يكون فالاول يسمى
حركة بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان
خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا
فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام
لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين
فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما
في شروح الكليات لكتاب القانون وقال العلامة اما حركة النفس فارادية
باعتبار وطبيعية باعتبار هي متعلق بالارادة من حيث وقوع كل النفس في زمان يمكن
المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث
الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس
ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم
ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية
ولا يتذكر الشعور واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة
في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
فانها ليست تحت القصد والارادة ولا بقاسر من خارج بل بما في القلب من
القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان
قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة
على ما صرحوا به قلنا هي انما يكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة

النباتية او الحيوانية فقد يفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب
والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل
المحيط ليلزم الوقوف فيه ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء
المفيد للمزاج والاحتياج الى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار
المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان
ههنا قسما اخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي يبدء بها النفس
باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم
اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام اولا واما ان تجعل النفسانية
قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم
ما نسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها الفعل باستخدام النفس
اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث
لم يتيسر للمتاخرين نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات
الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى كاكثر
الاجسام لانه ليس مبدءها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعية وثانيهما
ان كل قوة فهي انما يحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة
الاول لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع
ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه

ان لا يحرك

ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة لانه ليس
نفس ولا ارادة ذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك
متحرك بالطبع وعن هذا قال بطلميوس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن
بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها
طبايع متجددة مباشرة للتحريك الاستعدادي وليس طبايعها مباينة لنفوسها
وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب
بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر او كونها في وقت للطبيعة
بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود
الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن
في الحركة الاينية اشكال وهو ان الثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي
طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف لما هي طالبة فلمقعر الفلك فذلك ممتنع لان
الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن لجميعها مماسة
مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء لم كان
لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا
يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا
ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء
ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان المطلق وهو ظاهر ولا بعضا
من المطلق اذ الاختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب

من الكلية والالكان الحجر المرسل من راس الشرو جب ان يلتصق بالشجرة فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملايم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاتصاد في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعة على هذا الترتيب لفدت بمجاورة الاضداد فان الجهات الفنها غير مطلوبة الا بالحصول بالعرض فيها فالقصد يتوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فيغوب الماء عنه متصعدا في سام الاجرة لضرورة عدم الخلاء فان قيل الحركة لسبب الهرب عن غير الطبيعي او لطلب الطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوجبت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية ح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان تجتمع في جسم واحد ام لا اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه مبدء الحركة الذاتية الا مبدء المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها البرائة عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم

التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكاينة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في جهة منها مبدء الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدء حركة مستقيمة ومبدء حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدءهما يتحرك على الاستقامة الى المطلوب ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن ح عريا ولا يمكن ايضا اسناد الاستدارة التي النفس اذ النفس عندنا لا تفعل الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا اذا كان في طبعه ميل ذاتي له لا بمعنى ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد فهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف عليه الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ في ان المبدء الميلي المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان النفس المدافعة لا يتحقق في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي يحصل شيئا فشيئا من الطبيعة

فرجع الى ان المبدء هو الطبيعة فالطبيعة في عطاء الميول القسرية الغير الملايمة كالطبيعة في عطاء الميول الطبيعية الملايمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الاصلي حتى تعود الى حال الصحة فيفيدها كان ملايما لها وكالمضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما يقتضيها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه ولذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى تضعف الميل والا لا يعود المرمي الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول في كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا يوهن الميل الطبيعي حتى يحلوه ان يشتد اخيرا ويوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى تفنى القوة بالكلية وتحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول من جوهر ذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة الذائبة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للحركة مجتمعة مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب المشهورة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان يكون

موجودة في المقسور ام في الخارج عنه وعلى الاول اما ان يكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا محالة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتاجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عايد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجها الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب تعين الحق الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد يكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق والا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما الاقسر فالتدوير فانه مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في الحركة الذاتية فرض من يقعد الحجر المستقر بالاعلاء وهبوطه بعد علوه وطبعه مشتدا عند مقاربة المستقر لانه اذا حدث هذا الميل فادم عقيب التسخين ونال الى السفل وتحرك سفوه العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة

لا على المستقر بل بين المطلوب والمستقر واما الوضعية فربما حدثت عن سبب خارجي
وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة التي تدحرجت عن فوق
الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في ماء القارورة اذا سخنت
سخنا شديدا وفي النقصان كالذبول العارض بالمرض او الذي بسبب الشيخوخة فانه
بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية
واما الكيفية ففي الجمادات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض
وفي ساير النفسانيات كازدياد الفكر والجهالات واشتداد البخل والكبر و
ساير الرذايل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية
واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فقد يكون طبيعية وقد يكون
قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية
فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي
فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الشيخ من الحيوان وجفاف الاشجار
بمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر

فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع
الى وضع وذلك لا غير لا محالة اما ان يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وان
لم يكن فيه المبدأ فحصول الحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل لان كل
جسم يكون ميله الى جانب الاشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة

ان الشي

ان الشي مع العائق لا يكون كهو لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه
مبدأ ميل اصلا فحصوله للميل الخارجي لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم
مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه والا لوجب ان يتحرك
من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضرورة البطلان وهو وجود
حركة لا في زمان اما فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان
يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمعاودة الباحث المناظر فنذكر ايضاحا
فنقول ان كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان
والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل التعلق بما من عدد او مقدار
او زمان ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد
آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانب الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لان ذلك
من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف
في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه
ان الشي الذي تعلق بشي ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في
زمان او اعمال متوالية اما عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل
واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها

منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة
يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل الغير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها
على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها
عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما
كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية
القصر بل في الان ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام
فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه
انما العاوق بحسب ما في طبيعته وهو في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف
فاذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلثة متناسبة زمان ومسافة
ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها فلو
اختلفا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الاخر منها

على تلك

على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة
فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما ذا ميل
طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان
حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا
حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة
زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل
عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسبة يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل
وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه
هذا محال بالضرورة وشكوك وازاحات قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم
التسليم لامكان ذي ميل يكون ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين
او المسافتين لاحتمال انتهائها في الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه
معاوقا للميل القسري وان فرض وجهه على النسبة المذكورة منع لجواز ان يقف
المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعدى الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين
مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى
صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات
كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شي من الجانبين عند حد لا يمكن
لها التجاوز بحسب وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا
في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول

والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلو وجد اثر
في المعاوقة اذ الوجه مبدأ الاثر لامحالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقة حقيقة
غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول
المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك
والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى
ما ذكروه من الشبه ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان
او لا يمكن فان امكن فكان البعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء اصل
الحركة والباقي بازاء معاوقة فحينئذ يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على
زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال
لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ التخلف ذلك المحال اعني خلو الجسم
عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال
اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخريين
على النهج المذكور امر محال وهو تساوي زمان حركة ذي المعاوق وحركة عديم
المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لامحالة في زمان
ووقوعها لا في زمان ووقوعها لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة
عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول
فان الاعتراف بكون الحركة بحيث تقتضيه الزمان على التقدير وقوع محال لا ينافي الجزم

بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وحينئذ فنقطع ان الاستدلال بهذا لو
وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لامحالة والا لزم تخلف
الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذاته محال
فلم لم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا
محال وفي ذلك الاعتراض ذكره جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات
وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا آخر
فيتجمعها حيث المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك
التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتأخرين عنه هو
ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد
من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا ينفك عنهما
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤه امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن
ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد السرعة
والبطوء تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود
السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق
الطوسي في شرح الاشارات فهو الجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت انقسمت
فلكل نفس ان يجد حالها من السرعة والبطوء المخلين للنفس بحسب المبدئية

وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية
التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يجدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها
فهي بحسب ذاتها لكادت تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت
الى ما يجدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا من فيها من حيث
ذاتها لتفاوت والقاسر اذا فرض على الحد ما يمكن ان يكون الا لقبح لتفاوت
والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة
والبطوء يكون لشيء آخر بسبب المعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه
الحركة كالهواء والماء بالرقة والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو
الذي تعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباع فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة
والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء بجوازها بين
الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع ثبوت الخلاء
وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة يجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان تتعين الحركة بنفسها لتستدعي شيئا من الزمان وبين
السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد منها فهو مفردة
غير موجبة ولا وجود له لتستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا تستدعي

عند تعاوق من المحرك وغيره
فيما يصدر عنها وذلك لان
الطبيعة لا تتجوهر

زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لامحالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منها هف واعترض بعض الافاضل عليه
بانه خص الدليل باحد الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان
الحركة بدون احد المعاوقين لا وجود لها ولم يبين انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه
واما الممنوع فهو ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات
الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان
الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة
والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق و
يتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت
اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة عني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق
المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا
بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة
لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء

بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضى اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم
اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة
من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون
معاوقا للحركة غير مباشرة فلم لا يجوز ان ذلك الامر هو المعاوق الداخل او قوام ما في
المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس
مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه
يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ولو سلم فلا نسلم
ان غير الخارج ولا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي
شيئا ويقتضي المعاوقة عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة
والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر المعاوقة عنها كالطير اذا سقط عن مكانه
وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا سلمنا
ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع
لقوله وكذا القائل الى وقد مر الفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية
على وجود المعاوق الداخل اعني المبدأ الميل الطبيعي لان للمعاوق الخارجي اعني

القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلوب
لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال
ما بين الحركتين الى اخر اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون
المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خصص
الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد الانفعال
هي النفس بحسب ما يتخيله لقوتها الخيالية من حد الاسراع والابطاء واما ما اورده من
على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة
عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت ذا مراتب في السرعة والبطوء
لابد ان يكون لسببها القريب امر ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه
يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة
فهو من قبيل قول ان الطبيعة لا تتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور
عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة
ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما هو الطور
المشروح ولنا مسلك اخر في اكثر هذه المطالب كما هو طور الحكمة المتعالية لمن ... ومن قوله
وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه الا الذي ذهب المعترض واما ايراده على
بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجه حدس الميل
ولقيامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة
واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة من السرعة والبطوء لا تقف عند حد فان

الجزء الواحدة ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة
وغلظا فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق
كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلا كان اللازم لما يفرض
فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل
الخلا واما قوله لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير احد المعاوقين محددا كالقوة
المقناطيسية فمندفع بان الغرض حسبما تحكم الا وجه متى مما ذكره من الامور
الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فانا نعلم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك بان هذه الدعوى برهانية
والذي ذكره في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي المعاوقة لا يقبل المنع
واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه من مكانه بطبيعته وطيرانه اليه بنفسه
فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية
فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها
عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف
دفعه بما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره
فمندفع بان القاسر لو ادى كسره لغيره من الحركة الى الطبيعة فان
القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا يفعل الا بجذب او دفع
مكانهما او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا يفعل بحسبه التحرك
عن شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور

في ذاتها ما لم يكن بجوهر معين وتحصل باحدى النوعيات كما مر في مباحث الصور
النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب لكل حركة
سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب
اي اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا
ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل حقيقته ومكمل مادته ومبدأ
اثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه
مبدأ الحركات والبدل لقويها وتحديدا اذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار اخر
وقوة باعتبار وكمالا باعتبار **فصل** في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك
قد مر ان القوى لا يتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي
هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد كانت
القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني
فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كانت غير متناهية كانت القوة غير متناهية
وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة
وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية
غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان
والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم
فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال لان الحركة
عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع

كلها ولاجل هذا الطهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا
كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة
والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان
يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك
الاختلاف بالجسمية لاشتراكهما للكل ولا بامر طبيعي لان لو كان المانع عن
الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه
لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مع فالجسمان لو
اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فيكون
في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجودة وزيادة مقدرة وان
كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف
حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول
يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة
جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضناهما
حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين لغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء
مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حركه الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته
على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية
وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه
الاول ان هذا مبني على ان كل حال مقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة

والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فمختلف من طرف القضيا انهما شيء
واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض
التحليلية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته حين اتصاله
كما سبق اما النقطة والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم
بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة
ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه
كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء
من آثار الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا نقلوا حجرا ونقلوه مسافة
ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة
او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون
لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض لها النسبة في الوجود فجزء النار
الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا
تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية
وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حاله فربما كان حال الجزء
عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد
من الاجزاء محله ولو عند الانفراد جزء لفعل الكل اذ لو لم يكن ذلك في عند
الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة
على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها

عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي الامر
الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المستقلين بحمل الثقيل فالتوزيع يقتضي ان
يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق
واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع
ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاءه حتى ينضم اليه اثر
القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان ينضم آثار البعض مع بعض فاذا
انضم اثر العاشرة الى آثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا
بحمل العشرة على تفاوت لكن في التفرقة حصول اسباب لزوال الاثر وعدم انفاد
لوجود انفعال ولاحق انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها
على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع
لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه
الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل
فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه
بالزيادة والنقصان وعلى هذا حملوا حل شبهة من اثبت للزمان بداية
زمانية فكيف حكموا ههنا للامور التي تقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان
وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى
عليها وان لم توجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة
وجود الاشياء الى مبدئها الفاعلي نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات

مهياتها فهذه النسبة اشد وآكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة
على امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة
على معدوم فالاستحقاقان موجودان لها وان لم يوجد مستحقاهما فكون للقوة قوة على
فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجد في القوة ضرب
من الوجود ووجد لعدم القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما
يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة متناهية او
غير متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها
وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق
الكل متناهيا فاذا وجب من تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه
وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان
الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان لها عن قوتها
فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم
طبيعي واحد بالعدد في مقامه وعلى حاله ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله
في الحكم بعدم بقاء الشيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال النفس
او بانضافة المبادي امدادا عليه لما مر من ان كل ما له طبيعة لا بد له بواسطة وجود
ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذي
اجاب به الشيخ في المباحث عن ذلك من ان السكون عدم وليس فعلا وليس مما
لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة

الارض بالسكون فحل و الا فهو فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل عن قوة
اخرى بفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى فلقائل
ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين
وهو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها وبرودتها
وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم
وبعضها من باب الجوهر بحسبها اذ الكل معلول للطبيعة الارضية لوجوده
ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات
الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة
لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من
ذلك تناهي القوتين المحركتين اما في تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك
تناهي الحركات فلذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها
والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية
والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة اضعافه و يتجاوبه
يجب ان يكون جزء اضعاف الكل و يتجاوبه فلابد من تناهي الاضعاف
اذ لا اختلاف فيها الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة
الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء
من فعل الاخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم
والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقدم ان الكلام ليس بناءه على تفاوت

محق

متحق الكل ومتحق الجزء بل على تفاوت اضعافهما فليس لاحد ان يقول دورات
القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة
والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة
الاخر اذ ليس شيء منها جزءا لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها
قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات
وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة
العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها الحركة فان افاد
القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافاعيل الغير المتناهية جسمانية
وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدءا
لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لابد له
من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام تتشارك
في الجسمية ولا يقبل بعض منها الاثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه
فالمحركات لامحالة جسمانية واجيب بان المؤثر في وجود تلك الحركات
انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام
على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء
قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية
عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية
فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فقط

كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال
الامام الرازي فقول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة
نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير
متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم
في باب الجبر ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد
فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لان
هذا قد دخل في الاول بل هذا توهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون
كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية
لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الاثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فما
بالكم جوزتم ههنا ما سلمتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب تجويز
تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مخلص الا بالرجوع
الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة
بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة
حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة
الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية وابدا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا
بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت
ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها

متجددة

متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك
من ذي قبل انشاء الله السابع هو ان القوة اما ان ينتهي الى زمان تقتضي العدم فيها فهي
واجبة الذات او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع
وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ممكني التاثير والتاثر والشرائط ايضا ممكنة
البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا
ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في مدة
غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع حال الماهية بالقياس الى مطلق
الوجود فماهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء مطلقا نظرا الى نفس تلك الماهية
وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها
لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من ان القوة الجسمانية
انما يجب الفناء لها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزاحمة لتلك القوة
المبطلة اياها فان القوة وان كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب
الكلية ومصادمات اسبابها الجزئية قد تتعدى الى حيث يصير الممكن واجبا
فذلك ههنا فليس بشيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع
جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود
المرحلة السادسة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر
وفيه فصول **فصل** في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان
على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال

فى الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل من ما مضى من زمان وجود
عمرو وفى القدم بعكس ذلك اى ما مضى من زمان وجود شئ اكثر مما مضى
من وجود شئ آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثانى فهو على معنيين
احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزمانى
حصول الشئ بعد ان لم يكن بعدية لا يجامع القبلية اى بعد ان لم يكن فى زمان وهذا
التفسير لا يحتمل اصل الزمان حدوثا ان حدوثا لا يتقرر ولا يحتمل الا اذا استمر زمان
فارقه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم
للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم فى
مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى
ان ذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء
من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما سياتى منه
ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث
بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة
والزمان ليس بامر زايد على الحركة فى الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من
العوارض التحليلية لمهية الحركة ومعنى القدم الزمانى هو كون الشئ بحيث لا اول
لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات
عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان كما قال صاحب المطارحات
من انه لا يخرج شئ من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطاء وستعلم ان الاقديم

بهذا المعنى فى الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتى والقدم الذاتى
فالحدوث الذاتى هو ان لا يكون وجود الشئ مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره
سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا فى كل الزمان
او مرتفعا من افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتى فصل فى اثبات
الحدوث الذاتى والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته
يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم فى حقه اقدم
من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال
الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن
الوجود بل الممكن بالا يصدق عليه من حيث هو هو موجود لا يصدق عليه من حيث
هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من
علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من
الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات المهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر
فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتى على وجوده وذلك انا نقول فى الجواب ان المراد
من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية
وصف عدمى ثابت فى ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان
المنظور اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اى مغايرة للوجود وقال
محقق مقاصد الاشارات فى شرحه لقول الشيخ كل موجود من غيره يستحق العدم
لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت

لا ثبوت لها فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر الا مع
وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن
من القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن
انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجردها
من الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود فى قول الشيخ او لا يكون له وجود
لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه شئ له ان لا يكون له الوجود بل
هى بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق
منا فى كيفية اتصاف المهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل
عليك فهم معنى الحدوث الذاتى والتقدم المهية على وجودها اذ مناط صحة تقدم الشئ
على شئ ضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتى
اذا كان عبارة عن تقدم المهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للمهية حال وجودى
سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا
اعتبر مهما كان يلزم من اعتبارهما اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة
على ثبوتها لثبت الحدوث الذاتى هناك لكن بقى شئ واحد هو الذى اشرنا
اليه وهو ان للعقل ان يجرد المهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها
بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك
التجرد الذاتى والانفراد الذاتى لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود
المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية

لكن لغلبة القوة فى الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار تتاخر عنها
مطلق الوجود ومن حيث ان لها فى هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهى
متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثانى فقد ذكروا ان كل ممكن
الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته
والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل
ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له
وشكوك الامام الرازى قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان فى
نفس الوجودات المجعولة التى هى بذاتها آثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا
آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتى اعنى كون الشئ
متعلق الذات بجاعل وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متعلقا بغيره والمهية
لا تعلق لها من حيث هى بجاعل وليست ايضا هى بما هى موجودة فلا حدوث لها
بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا باس بان اصطلاح
القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم فصل فى ان الحدوث
الزمانى هل هو كيفية زايدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث
هو وجوده الحاصل فى الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم
والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشئ بالعدم كيفية زايدة على وجوده
وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية هى حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها

ومسبوقية الشئ بالعدم

زايد عليها فيه وان لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوثها الحادثة بما هذا
محصّله فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اوّل كلام
هذا الفاضل يناقض اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زايدة على وجود الحادث
وعدمه لكانت تلك الكيفية مهية مندرجة تحت مقولة الكيف فيكون لها وجود زايد
على مهية واذا زاد على مهية زاد حدوثها ايضا على مهية وعلى وجوده ايضا لان معنى
الحدوث غير معنى المهية الكيفية فيكون زايدا فيحتاج لكون حيثها والقيا الحدوث كما يوجد
في الكيف يوجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما
ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة كيفا عرض
لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة الا بالاضافة الى ما ضيف
اليه كما هو شأن الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات
على الوجه الذي قدمناه لكنه ليس صفة زايدة في الخارج على المهيات لانه نفس
وجودها والضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زايدة عليه عارضة له
على اعتراضه فالحق في هذا المقام ان نقول مفهوم الحدوث امر زايد كمفهوم
الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة
فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل
بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون
الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس لعلة فالحدوث كالتشخص
المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي

حدوثات مجهولة الاسامي لا يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو
منشا الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات اما انه
ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية ابدا مجعولة
معلولة وليس كذلك لانها لامكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها الى مؤثر
لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء
الحدوث هو مسبوقية وجود الشي بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشي ووجوده متاخر عن تاثير
العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عما لاجله احتاج الى المؤثر فاذا يمتنع ان يكون الحدوث
علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك
ممتنع اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت ان
الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل
وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا
لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج
اما لامكانه او لحدوثه لوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشي واجبا قديما وهذا
الشي لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او
للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الاخر وهو كون الامكان
موجبا لا غير اقول الحق ان منشا الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها
كون وجود الشي تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان المهية

من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم
الفصل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجوده لم يتحقق مهية اصلا والوجود ايضا
كما مر عين التشخص والشي ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن المهية لكونه صفتها
فكيف يكون علة الشي وهو الامكان فرضنا البعد ذلك الشي اعني الوجود لنفسه
والذي ذكروه من قولهم الممكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال مرتبة
الشي عند تجريدها عن الوجود لضرب من تحليل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان
المهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان
هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما
ان الحدوث منشا للحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكر يسبقه امكان
الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة
وضعفا وقربا وبعدا والقريب استعداد والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا
ولا يجوز ان يكون جوهرا قائما بنفسه والا لما اتصف به ولم يكن اتصاف لبعض
الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث
من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث
بحسب الزمان ويبطل عنده وجوده ولكن لا يجوز ان يكون بالقوم به امكان الحادث
امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من
يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه
حاملا وجوده او حاملا جزءا منه او حاملا ما معه فامكان الحادث وان كان

في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث شاع قوة عليه الابد وان لا يجامع
وجوده ويخليه ولذا عدّ بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشي الحادث
فكان العلل عند هولاء ستة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق
انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل
المادة الحاملة له من الاسباب الذاتية والضا تقدم عدم الحادث على وجوده
تقدم زماني وهذا التقدم لخيره يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فللعدم تقدم
بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود
الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة
الوجود الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر اي فرد اخر منها فبهذا
اتضح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل** في ذكر التقدم والتاخر
واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر ومما يذكر ههنا
ان من التقدم ما يكون بالرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه
بالذات والعلية وههنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالرتبة فكلما
كان اقرب من المبدا الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة
وهذا على ضربين منه ما هو ترتيب الطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو
بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجناس والانواع فالاول كتقدم الجسم على الحيوان
والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي يليه اذا
كان المحراب مبدا ويصح في التقدم بالرتبة ان يصير المتقدم متاخرا والمتاخر

متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان
اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال
الاول تقدم المأموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبعي
من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل يجب ان ينتهي طرفاها الى حد كالانواع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك
اذا اخذت من المعلول الاول انتهيت في الاخير الى العلة الاولى واذا اخذت
من النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع
الانواع وغير ذلك مما على هذه السلاسل بمقتضى براهين النهاية عند القوم اذا اجتمعت
احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع
برفعه المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في امكان الوجود لا في وجوبه واما
الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما انه يتقدم
عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتأخر واما بالشرف والفضل
فكالحق ان محمدا صلى الله عليه وآله مقدم على سائر الانبياء عليهم السلام
واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم من الزمان
متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم
للمتأخر بخلافه بالطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ومن ذهب الى
ان اثر الجاعل نفس مهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو مهية الجاعل
لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم بالمهية وكذا من جعل مهية الممكن

مقدما

مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس المهية واما التقدمان اللذان
اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة به فان الوجود
هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والمهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا
الحال في كل شيء من الصفات التي كالحركة والوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات
والآخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف
لان المتأخر بالشرف والفضل لا بد ان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية
ايضا لان المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر
وظاهر انه غير ما بالزمان وما بالمرتبة فانك علمت انه لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل
قسم من اقسامها موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر وما الذي هو ملاك التقدم
فيما ذكرته فلنسمه مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما
هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه
الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له
شؤونا ذاتية ايضا لا يثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم
على وجود معلولها الذاتي بهذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في
شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم
الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ومفعولية
بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون واطوار وله التطور من طور الى طور وملاك التقدم
في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر

وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم **فصل** في كيفية الاشتراك بين
هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام
ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى ومال الى التواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتأخرين
اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان
ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر
الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي يبطل وجوده
عند وجود المتأخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر من الزمان ليس
بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا
بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق
ولا يوجد شيء للمتأخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر
ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن
المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من
حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت
في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فان التقدم
بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتأخر مما يقع باعتبار التقدم الزماني آنا بآن
الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الآخر واما الزمان الخاص فقد حصل فيه
فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية
بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان يلزم

ان يحكم

ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم
من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث
اذ قيل احدهما متقدم والآخر متأخر اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما
واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان
احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم
والآخر متأخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه
المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه
على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على
الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من ان يقع على البعض
بالاشتراك النقلي والتجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور
عند الجمهور هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك
الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون
في امور لا بالطبع بل اما بالصناعة واما بالبخت والاتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء
اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس الا ما لذلك
الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك باختيار
الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد

فانه ليس من شرط وجود ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون
الواحد موجودا وليس فيه هذا ان يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى
يكون للكثرة وجود بالتركيب منه ثم تفعل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه
اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي
ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود
على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات
الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى البعض الآخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي
فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر
فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول
فلفظ التقدم عليها بمعنى واحد واما التقدم فهو وان كان من حيث العرف اشهر
الا ان التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين انما هما بالعرض والاول بين زمانيهما
قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو
بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فاما
بين الزمانيين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجاز واما الترتيب الوضعي
وان كان يتعلق بالمكان فهو يتعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان بغداد
قبل همدان لا بذاتها ولا باعتبار الجرمية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان
الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان فزمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد

ثم التر

ثم الترتيب الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة متقدما لا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا
ابتدأ من الادنى ليصير الاعلى متأخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما
هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ابتداء من مبدأ زماني
في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع ايضا الى الطبع
كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة
ربما تقدم في المجلس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى
الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الآخر الى ما علمت وان لم يكن
كذا فيكون الوقوع عليه بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم فقط انتهى كلامه قال
ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك
ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى
اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم المتأخر
بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فمع جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما
متغايران غاية الامر ان يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين
كالحال في العلل المعدة فانها من حيث الايجاب للمعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث
انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لا احد ان يناقش في ان
للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع من حيث الممايز
فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان

غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره
يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والمهية
به موجودة ولهذا النظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية
بالبياض الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية
واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة وحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند
بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر
في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل
التفاوت فيه هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن
وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم
على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير
والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا
الجزء والكل لست اقول من حيث صفة الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل
الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ
في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله
فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما
يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد
وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان
في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعض معنى جنسي

ولا يوجد الكثير

بالتقدم

بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تأكده
ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو
بالمهية وملاك التقدم تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت
حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فلان يجمع الثلثة
مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود لو بشمل
واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومن وجوبه والحاصل ان ملاك التقدم ان الامر
الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتأخر
من الامور النسبية الانتزاعية وحالهما تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاع
التقدم بالشرف الى التجوز او الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم لسبب امر
فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما
موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالشجاعة
والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان
فالاشد بياضا متقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة متقدم
على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر شيء غير الوجود والجوهر
والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم والتأخر في غاية
الاستواء **فصل** في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك
والتفاوت واعلم ان اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس
الى اقسامها مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى

كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخلو اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وفيه ايضا من المباحث كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخر ثم التقدم بالزمان وبعدها بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان اما في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه ليس قسما اخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم ولعل الى التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المقتضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائه المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الاضافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي ايضا كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به المتشابه والتماثل فيها غير ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضائفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق

هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية التجددية لو وجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته

فصل في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابلهما تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما التقدم والتاخر الزمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات الكلية لا يوجد بينهما التقدم والتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا النسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني ولا تاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس في وجه في زمان لا يوصف لشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى اخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس

واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ولا يصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه دون وجه كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى من ياتي من خلف او قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة الى من ياتي من اليمين او اليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما تمتنع معية المكانية بين جسمين كالكليات من البسايط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان توجد الا ويوجد المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجوداهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها ما دامت موجبة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زايد على ذاته فعلية ذاتها بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شيء اخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والامر الزايد سواء كان ارادة او شهوة او مباينا منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير

وليست هذه المعية لمغايرة للتقدم والتاخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضايفان

نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها فالمعلول وجد مع العلة وبالعلة واما العلة فوجد مع المعلول لا بالمعلول

فصل في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجه مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا وهو لا محالة فاقر الذات بماهي ذات متعلق الهوية لشيء ماخوذ في هويته ولا يوخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره اليه فهو وجود لوجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بالغير مع قطع عن عارض الوجود اذ لا التعلق ولا التاخر ولا التقدم بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولا انها من حيث هي ليست تدعو ارتباط الشيء باخر واتحاده بها بل العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليته لبسيط لا انها يثبت بها في تلك المرتبة هذه الليسية وسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المسلوب فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب

عنها الا مفهوم نقيضها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والاثبات
كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي ليست الا هي وبهذا يندفع ذلك
استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شي في تلك المرتبة سلب
ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكاين في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود لا للسلب
السلب فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع
ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود
وانه الحقيقة والمجعول والكاين لا المهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية عن
عن كل شي وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له التقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس
بعد ليس او للمهية ان يكون ليس بالمعنى المذكور واما عن جاعلها ان يكون ايس
فالليس البسيط حال لها في حد جوهرها والايس بالفعل حال لها من جهة الوجود وجاعل
الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا محالة
سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وقد تبين
بما ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التقدم كما ظنه
بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول
الشيخ كل ممكن ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان
متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن

متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان
لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم
اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن
وجود العلة وجهة فعليته وتحصله ومبدأ قوامه فيجب ان يصح القول بانه لا يكون للمعلول
في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق
ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته لنقوم كل ما يتعلق
بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا احمل كلام الشيخ
كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله وكل
ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة
العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت
اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم ارتفاع النقيضين وايضا لا معنى
للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت
انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على ان يكون
نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف بذلك السلب لكونه في تلك المرتبة اعني
النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينهما علاقة العلية و
المعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عنها وجود المتاخر ولا متقدما عليه
اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها

في تلك المرتبة فهذه قضية سالبة بسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع
ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء
اعتباره وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة
وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم تصدق
السوالب البسيطة وتكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين
وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها
لو امكن ان يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع
لا محالة وهكذا حال المهية بالقياس الى وجودها فلها التعلق بالوجود من حيث ان لها
ان يتصف به اخيرا فاذا لم يتصف بالوجود اولا واتصف به اخيرا فلها ضرب
من التقدم على وجه بقي الكلام في ان عدم حصول شي في مرتبة شي آخر لا يكفي
في كون ذلك الامر متقدما عليه اذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة
والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب
عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي
ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها
الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجريد وخلط
لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد
ضرب من الثبوت لها لا ان معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل
وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب

من الكون والوجود كما ان كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة
ضرب من التقرر والثبت فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شي وما لم يكن وجود
لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية
فللعقل ان ينظر اليها معتبرا مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو
عرضي لشي فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه و
على الوجود والعارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن
في الخارج الا شي واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن
من شانه ان يلتبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور
اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية ضربا آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة
كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا المبحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا
امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في
الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والجواب انه قد اعترف بان له
في تلك المرتبة امكانهما فالامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود
والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي
ضربا من الثبوت فيثبت هنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها
لان ذلك امر ان وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت
في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك
عنها ذاتها وان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت عقدة وحل

وذاتيات ذاتيتها فيها وذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها

ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم الهوية على وجودها كما ادعيتموه لكان
متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا
مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيط وهو خلاف مذهبهم قال ويمكن
الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فيخرج الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة لها خارجة عنها لانها غير
منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا
بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب ركيك جدا فان
اجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند
احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود الماهية
فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح ان يقال امكنت
فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود
والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق
ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة الماهية
موجودة شيء وقد مر ان الاصل في الموجودية هو الوجود والماهية بسببه تكون موجودة
فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى ماهية ولا الى امكان او حالة
زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء آخر فعلى هذا يمكن
ان يكون لبعض الوجودات علة بسيطة هي نفس وجوده فاعله من غير شرط من مادة

او صورة

او صورة او ماهية او قوة او امكان واما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب
في علة هذه المجعولية لان الوجود المجعول الذي حال للماهية ولا محالة حال الشيء بالفعل متأخر
عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة
بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول وقوتها للقبول اما اقل
من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية تتصور ايضا انها قريب وبعيد وذلك
لان امكان الماهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجوديتها
اعني تقيدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت مهيأة شيئا واحدا
المسلك الثاني في العقل والمعقول ان من عوارض الموجود بما هو موجود
من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما
او علما او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه واحواله حري بان يذكر في الفلسفة
الاولى التي يبحث فيها عن احوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه
فصول **فصل** في تحديد العلم يشبه ان يكون العلم من الحقايق التي انيتها
عين ماهيتها ومثل تلك الحقايق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس
وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا
ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها
الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان

يعرف بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف
يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات
ينتبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا
ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء
على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه
عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف
ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر لا يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني
الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان يعلم كونه عالما
بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب
فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه
لا بوجه يمتاز به عن ما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره
بوجه ما لا غير كما تبين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم
عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا
وبصرا ويدا ورجلا ورأسا والاكثرون لم يعرفوا حقايق هذه الامور لا بحدودها
ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا
لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما
المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية
صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل

من الذهب

من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم
بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود
في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود او باللاوجود
في الخارج لان الشيء ما لم يحصل لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم والامتناع
لا يكون الا في العقل دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه
ممتنع الكون لكانت الصور العقلية للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة
حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود
في الخارج لها جميعا فانها مندفعة بان اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فانها
مع كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا
كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان يكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني
والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون الماهية من حيث هي
ممتنعة الاتصاف بها فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع او بالامكان لا بد ان يكون
موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود
بل باعتبار الماهية من حيث هي ويقرب من هذا في الدلالة على طرف الشهود
العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء متصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية
وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد
للاشياء من نشأة اخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن
الشواهد القوية على وجود نشأة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا تحققت

بها الالات كالالات مثلا فليست الصورة الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة
بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاربعة التي هي تحت مقولة الكيف فان الصورة الحرارة
القوية الموجودة في آلة اللمس ليس بملموسة والالامس بها في آلة اللمس غير هذا اللامس وكذا صور
الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق بجرم اللسان ليست
من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان والالكانت مذوقة لكل من اكل ذلك
اللسان فمقابل المستورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس من الكيفيات
النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس
الحرارة الخارجية والالكانت محرقة بل هي كيفية نفسية وكذا البرودة الذهنية والالوان
الذهنية والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة
لما وجدت الا قائمة بالهواء المقروع والمقلوع ولكانت حديث النفس مسموعا
لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما تنبه الانسان الى ان للمحسوسات
وجودا آخر غير محسوس فيضعف توهمنا لوجود نشاة الاجسام ولواحقها واثم شبهات
المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء
الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض
ومثل قولهم ان المهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت
في العقل فمن حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية يكون الآمر
موجهة في الخارج فاذا كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها
لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة

محرقة

محرقة والانسان متحركا ماشيا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان
لم يكن متحدة معها في المهية لم يكن للشيء وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم
لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة
حارة باردة وقد عرفت في اوايل الكتاب حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود
العلمي وجود آخر والمهية اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة
عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما اقتضى بعضهم قولهم
ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون للحرارة متى حلت
المادة الجسمانية تعرض لها المحرقية ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض
لها شيء من هذه الآثار ويكون المهية في الحالين واحدة فهذا السائل اذا وجد
الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره بحسب
المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل** في حل التفاسير المذكورة في
باب العلم وتمييزها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء
مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يعرب كلامه
تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عند ما يبين ان كون الباري عاقلا
ومعقولا لا يقتضي كثرة من ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده
عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل
المطابقة لمهية المعقول وذلك عند ما يبين ان العقل الشيء لذاته ليس الا حضور
صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات

العقل

حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد
اضافة وذلك عند ما يبين ان البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته الا لاجل
حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ
الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا
النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك
عند ما يبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات و
في مقولة المضاف بالعرض وايضا عند ما يبين ان تغير المعلوم توجب تغير العلم الذي
هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى
ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه
وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره
فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان
يكون مظلما في نفسه اولا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره
والقابل غسق الغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير
الثلثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل
على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء لغيره
عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظاهرها
متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم
عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه

اولغ

العقل

او لشيء آخر فان كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا
لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا
تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال
المذكورة في تفسير العلم ثم الى التشييد بما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه
من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان
فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء نجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا
انه زال عنا شيء وايضا لو كان حقيقة العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق
بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو
الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا و
قد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة من عدم
العلم بالشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان
كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الوسط بين الشيء وسلبه لان عدم
الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب
وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا
لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء نفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي هو
السلب لعاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل
انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا
باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى الحد الى

احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل
هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشى عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال
بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا
بكون الشى مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشى علما بالشى ولو كان
معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كلما علمنا تجرد شى علمنا كونه عالما بالشى
وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشى مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد فى كونه عالما او عاقلا
بذاته او لغيره الا بعد البرهان وبهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل ومن الممتنع
ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما فى زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا
من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن ساير احوال
النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا
ان الادراك للشى ليس مجرد العدم واما المذهب الثانى وهو كون العلم عبارة
عن صورة منطبعة عند العاقل ممنوع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل
هو حصول صورة فى العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالى باطل بالضرورة والوجدانية
فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا لكان
من علم ذواتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التى هى عاقلة
لذواتها لزم ان يعقل عقلها لذواتها بل كان عقله اياها عقل عقلها لذاتها
وليس كذلك واما الثانى فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لابد وان
يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر

محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون
شى واحد جوهرا وعرضا لان ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما
يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية
فهى كلية ولو تخصصت الف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك
بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك والا لكل
ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة
زائدة علينا لكنا نشير الى ذاتنا بهو والتالى باطل بالضرورة فكذا المقدم والوجه الثانى
انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك للمدرك ولا شك ان هذه الهيات
مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الهيات للجوهر ليس هو ادراكه لها لان نفس الحصول لها لا يختلف فى الحالين فان
من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشى مع ما يقارنه فان مقارنة
صورة السواد والاين والكم للشى لا يمنع عن كون ذلك الشى مدركا والا لم يتعلق
الادراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا اجساما ذا مقدار ذا كيف واين ووضع
وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان
تفسيرا للشى بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل
نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة
فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبى فيستحيل
ان يكون المعنى السلبى داخلا فى حقيقة الامر الثبوتى الذى هو التعقل لان الامر الثبوتى

لا يتقوم بالسلبى فبقى ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشى وثبوته او حالة اخرى
ثبوتية ولكن لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك
الحالة ومعناها هى الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة
هى الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثانى فكلام غامض سنرجع
الى الكيفية صدقه او كذبه وقوته او تزييفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف بان ظاهر الامر بانه
ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة ما بين
العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها فهو ايضا باطل لما
بين فى باب المضاف ان الاضافات لا استقلال لها فى الوجود ولا تحصل الا
عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك شيئا لا وجود لها فى الاعيان وندرك ذواتنا
ولا اضافة بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا
الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن
دائما عالمون بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر او لا واعلم ان القائل بكون العلم
اضافة عارضة للمدرك الى المدرك اعنى الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك
الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين
فلزمه ان ما لا يكون موجودا فى الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما
جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
واما المذهب الرابع هو الذى اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم عبارة
عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا فى سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم على ان

يكون علم البارى بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية عارضة لذاته تعالى القيوم الاحدى
ان يكون صفاته الكمالية فى نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه
كيفية مضافة كان ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية
ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد البارى فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية
عالما بشى من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود
معلول له ومحال ان يستفيض المعطى لكل كمال كمالا الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان
قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفية لكان ذاتنا كيفية وقد
ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد فى خيالنا جبالا شامخة
وصحارى واسعة وسماء وارضا وهى كلها جواهر فثبت فى العلم وجود صور الاشياء
التى نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطى
لا يلتفت اليها وان زعم ان فى هذا العلم لا يكفى وجود صور المعلومات بل لابد من
قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب
شيخ الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق فهو ما قاله فى علم الجوهر
المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نور النفس والنور هو الوجود فهذا راجع
الى ما اخترنا من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم
الشى بما سواه هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم منقسم الى الحضورى والحصولى
والكلى والجزئى والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات
جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشى لابد وان يكون نور النفسه وكل نور لنفسه

عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضاً منها ان الاجسام
والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان كل نفس منا
تدرك بدنها بالعلم الحضوري الاضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث
وجودها المادي المنغمر في الجهات لا تعلق بها ادراك ولا شعور بالفعل والاخير
واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد
عليه ايضاً اشكالات كثيرة في ظاهر الامر لكن كلها مندفعة عند امعان النظر
منها ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وان كانت
مطابقة فلابد له من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية
بين المدرك والمدرك عينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها
ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمجرد الاضافة علماً ولا جهلاً اقول
ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج
كان عنده جهلاً بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى
الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة
باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه
اصلاً بل تحقيق القول ههنا ان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في
الخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام

مطلق العلم مع انه ليس هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل
على ان العلم قد توجد بدون الاضافة فعلم ان حقيقة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات
الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج
فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم معنى
واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت مهيته في
بعض الافراد على كونه امراً غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس من
مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول الشيء
فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل
حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك لشيء حصول
صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجوداً قائماً بذاته علمنا كونه عالماً من غير حاجة الى برهان
مستأنف ولكنا اذا علمنا موجوداً غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا
بكونه عالماً به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه
تعالى عالماً بذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة
عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم لشيء جوزنا حصول العلم له
بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس
هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك في كونه
عالماً بذاته وعالماً بما يحضر عنده ذاته ولا نحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل
ذاتنا نفس ذاتنا فتعقلنا لتعقلنا بذاتنا ان كان نفسه علمنا بذاتنا فح يكون هو

ايضاً ذاتنا بعينه ويلزم جرا في التركيب الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
فيلزم منه ان لا يكون ايضاً علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق
مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات السهروردي واجاب عنه بقوله علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون
لاعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة
فالاولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا لعلمنا بذاتنا ليس هو
بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها
هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا لعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين
الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين
في مرتبة لما مر مراراً من ان الوجود سواء كان عينياً او ذهنياً لا مثل له ولا صورة
علمية لطابقة بعينه وبهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية لعلم زائد
فذلك العلم عرض قائم لوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك
الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه
لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا
نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي
الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد
ولا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم
التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به

الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما ستوضح
في مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما
يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه ونشيد
قاعدته **فصل** في تحقيق معنى العلم العلم ليس امراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا
اضافياً بل وجوداً ولا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل
وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه
علماً وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما تحصل
وتتقوم ذاتاً متحققة بالجسم والجسم كالحركة وبابها منها والجسم بما هو جسم لا يكون
له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده نقيض عدم غيره من
الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً وكذا السلب جملة سائر
الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له فلا وجود له وكذا الحال
والهوية من لوازم الوحدة فما لا هوية له فلا وجود له الشيء وشيء من اجزاء الجسم
المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء لما
حصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كان الشيء
يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلاً وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في
وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلاً عين عدم
فرد آخر وضده ففيه قوة زوال النفس وهذا غاية ضعف الوجود للشيء حيث
وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين

كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى لعينها
قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففيه وجه قوة عدمية فهما بهذا شأنه لا يوجد
بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم
فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورته الوضعية المادية التي
في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها
التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها في محلها وحكم جميع الصور
الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس شيء منها عند شيء وحجب الاجسام
اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات
الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا
ومنالا للشيء يدركه وينال ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو
من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة من الادراك
فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجرد الحاصل
من جوهر الشيء وحالة اخرى لو كان اراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة
بان لا يكون منغمسا ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الجسماني وهذا حال
كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحاس
ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات
هي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها
محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث

هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته
كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء
واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها
وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول النسبة الوضعية بين آلة الادراك وبين الشيء الذي
يوجد منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويوجد منه
وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية
وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصورة الكائنة
في محالها الخارجية كما سيتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين **فصل** في الفرق بين
حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من ثمانية اوجه اولها
ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص او المتلون بلون
مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون
آخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المتخالفة
المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك
يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع
مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام
في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان
الصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحل الجبل في خردلة ولا
البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير

منها وفي قدرة النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما
دفعة واحدة من غير ان تضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه
وآله ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن
نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به
والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت محدودة
بحد خاص ووضع خاص لا يقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء
غير مدرك يدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما
وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا
نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدركه كله بكلها لا بعضها
او لا ببعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية
في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده
سيما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف بعد اثر القوي ويتخيل الصغير
بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها
بالحواس وهي واقعة من جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية
اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها ان
صورة واحدة مادية يمكن ان يكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى
المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد
يسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فان ما في خيالي لا يمكن

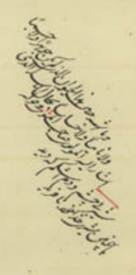
ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار
النفسانية لا تحرق وجوهر قلب العاشق لا يسخن وثلج صدره لا يبرد والعقل اذا حكم
بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانهما حال ما يكون في النفس محرقة او انه حال ما يكون
فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم
بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورته وجوده
لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة لغيره وسادسها ان الصور الكونية
اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد
وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية
فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها
ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب
مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض
لاجل التغذية والتنمية والحلول اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية
اذا كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة
النفس القدسية التي يكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها
الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان
الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق
عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليه انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية
فانها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم

وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروايح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الشايع فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان واسنخ ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجوده على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الحسية المادية لها من جهة تحقق مبادئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذه الاكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والتوفيق منها بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومبناه تحقيق مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض اما العلوم

الخيالية

الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له داخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون مندرجا معه تحت جنس مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما سبق ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في الموضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ولذلك ماهيتها انها كالاشياء بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كالاشياء بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل الى آخر

ما ذكره اقول لا يجدي هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وان سمي لها باي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكما ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا القدر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصل صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يبق فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا وحيوانيته بانه بالفعل جوهر جسم نام حساس فليس كذلك الا بانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فقوله ما المراد من هذا الكلام ان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بشخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط من انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك وان كان المراد به بحسب ماهية الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كان فهو عندهم



من مقو

من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت بنفسها كيفية نفسانية لا جوهرا او ادراكا ولذلك كيفا هو ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت مستقلا بانها ماهية موجودة في الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا وكذا وكذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في اي نحو من الوجود كانت يمكن فيه ذلك الفرض بالقياس الى ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان موجودا في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمال ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال في كون الصور الموجودة في النفس كالصورة المنقوشة في الجدران في كونها انسانا او فرسا وفيلا واشجارا وانهارا لانها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح متعينة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتحصلة فالجوهر بل الجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهي المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه وجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متخالفة الوجودات ولا معنى لقوم وجوده في موضوع مستغنى عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق

بهذه المثابة موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع
واشارة فبان ان يحمل هذه المثابة الخيالية على ذوات عقلية كان اولى فان صدق معقول على
معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى واليق من صدق معقول على محسوس
واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع
من كتاب الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول
المشترك بين كثيرين لاشك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع
ومع ذلك يجب المعنى المعقول ارتباطا واتحادا بالحيوان المحسوس لا بان صورته
العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان
الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات
الدنية المستحيلة الفاسدة فكذا الحال في ساير الصور المعقولة لساير الانواع
الجوهرية وغيرها وان الناس اتوا ووقعوا في مثل هذه الاشكالات فظنهم ان وجود
الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل
بالمعقول فلاجرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا عند
تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته
ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود
الخارجي وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو
الذهن اذ يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون
شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول

ماهية الجوهر

ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض
لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه اولا ان
العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون
في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها
والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض الماهية لكن عروضها بحسب
التحليل العقلي ضمنها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدل اتها مع انحفاظ
الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في
الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته
كساير العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للماهية الى عروض ساير اللواحق
العرضية اللازمة كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض بالحقيقة
للماهية بل وجود الماهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير
ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى
الاشكال في انه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة
كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر
كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم ان يصدق مقولة
الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفا
لان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء
جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا لان

الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في
انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للماهية الواحدة نحو اخر من الوجود
كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون
شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ المنافاة
بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما واللاعروض في الاخر واما
عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية
ماهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا الاشكال وامثاله بان
معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرط وجودها الخارجي ان يكون عرضا
غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وساير المقولات فيرد عليها ما اوردنا
سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني الماهيات ومفهوماتها شيء
محفوظ في الوجودين ويرد عليهم ايضا حسبما فهموا من وجود الاشياء في العقل
ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في
نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذا الصورة العلمية التي لماهية
الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لها وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار
وجودها الخارجي فيلزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا
وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول
احد انه لا شك ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية من
الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون الماهية بحيث يترتب عليها

لوازمها

لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر
والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها
هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق
كما لا يخفى فالمصير الى ما اومانا اليه ولنأخذ في تشييده **فصل** في بيان ان التعقل عبارة
عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة
من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما
راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر
في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفا والنجاة والاشارات وعيون
الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباههم
واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم
من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء
المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي
وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب
وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا
مرارا كثيرة ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع
اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل
من خزاين علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول استنادا الى قوة الحق وانا بنعمة ربك

فنقول ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع
والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي
معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة
والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة
بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها
للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس
وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر
هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين
متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية
كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم ح ان يمكن اعتبار وجود كل منهما
مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون
لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس
هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول
لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا
له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده
هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة
عن المادة سواء كان تجريدها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة
بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم

محركية

محركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل
جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك
ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنه كان لم يكن هو متسخنا عند
ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود المتسخنية ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان
يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله
فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل كما انه
معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث
المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما
بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما
في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت ان الحال في الصور
المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصور المحسوسة
ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس
بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس
بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة
المحسوس بعينه عن مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا
اكثر لما علمت من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى
الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب
الابصار ولا مجرد اضافة للنفس الى تلك الصورة المادية كما زعمه صاحب التلويحات

لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليس ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن
ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض
من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل
والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة
في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة بالفعل
والكلام في كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة
العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان يعلم
ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون كانها شيئا يكون هو
هو فيحس ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك العقل اذا القى بصره على الاشياء
العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج
الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون
مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر
الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر
العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة
ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات
في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري
جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام
الصور العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون

شيء

شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات
ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من
الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة بما يصادف الصور العقلية ويدركها
ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية ايدركها
بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة
غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركتها بذاتها
فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف يدرك صورة علمية والعين العمياء
كيف تبصر ويرى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركتها بما رافقت
من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا
حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية
فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول
تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها
بمعنى ان ما وراءها مما هي مطابقة اياها ما يصير معقولا للنفس بتلك الصورة
لانا نقول لو لم يكن تلك الصورة معقولة للنفس اولا لم يمكن ان يدرك بها
غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الالات
الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات
حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع
ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها

وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود
محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية
عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار
والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء
لدى ذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة اما فقط نعم حصول الصورة الجسمانية
الطبيعية للمادة التي يتشكل بها وتصير ذاتا متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست
المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود
بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخر بل بان تتحول المادة من مرتبة النقص
في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها
عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية لتصير
عقلا بالصورة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق
عرض لمعروض جوهر مستغن القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل
في تلك الحصولات الا وجودا اضافات لا يتحصل بها شيء وحصول الصور الادراكية
للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل من الصور الطبيعية في تحصيل المادة
وتنويعها وستعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ
الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يتوقع ان يبقى
محال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم فصل في تأكيد
القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه اصر على ابطال

القول

القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد
ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في ابطال هذا القول من
سندلالته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد من المعلم الاول
ثم نأخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته ولقد قال في كتاب
الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من ا فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان
كان كما كان فسواء عقل او لم يعقل وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له
والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد
بطل ذاته ووجدت شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تاملت هذا
ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا لزيادة تنبيه
وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان
لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو
حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من
اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما
على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا
آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما ثالث

بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متمايزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في
علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو
من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان شيئا يصير شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك
كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى
شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء
الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون فنقول
اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان
موجودا والثاني الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان
لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا
وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس
كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي
وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره
على التخيل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس
نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط
العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي
الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل

الشيء

للشيء وجب ان يكون النفس ح لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد
نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة
فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفها فيكون النفس
لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي
العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صورة هذه المعقولات في نفسها
ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا
نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني
به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء
شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم
اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل
والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ
شخصيته ومنشأ مهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص
هو هو والاترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا كيف
جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته وثانيهما
ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان
لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ في دلايل نفي
الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او مهية من المهيات بعينه مفهوما
آخر مغايرا له او مهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا

اولیا وهذا ایضا لا شک فی استحالته فان المفهومات المتغایرة لا یمکن ان یصیر مفهوما
واحدا او یصیر بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان کل معنی بغیر المعنی الاخر من حیث
المعنی مثلا مفهوم المعقول نعم یمکن ان یکون وجود واحد بسیط یصدق علیه انه معقول
حتی یکون الوجود واحدا والمعانی متغایرة لتغایرا لو جب تکثر الجهات الوجودیة
والثالث صیرورة موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقل ومهیة کلیة بعد ما لم یکن صادقا
علیه اولا لاستکمال وتحصل فی وجوده وهذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع فان جمیع
المعانی المعقولة التی وجدت متفرقة فی الجماد والنبات والحیوان توجد مجموعة فی الانسان
الواحد لا یقال هذه المعانی الحیوانیة والنباتیة والجمادیة انما وجدت فی الانسان
بحسب کثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمن لقواه
فان جمیع قوی الانسان المدرکة والمحرکة تفیض علی مادة البدن ومواضع اعضائها
من مبدء واحد بسیط هو نفسه وذاته الحقیقیة وتلک القوی کلها فروع ذلک
الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال کما ان العقل البسیط الذی اثبته الحکماء هو اصل
المعقولات المفصلة وسینکشف لک فی هذا الکتاب ان العقل الفعال فی افعاله
هو کل الموجودات بمعنی انه ذاته بذاته مصداق حمل جمیع المعانی الکلیة التی تکون
موجودة فی صور المکونات التی فی العالم وبالجملة فکون وجود او موجود واحد هو
بصدد الاستکمال بحیث یصدق علیه ویحمل علی ذاته بذاته معنی من المعانی لم یکن صادقا
محمولا علی ذاته لیس بمستنکر کما قیل لیس من الله بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد
اذا تقرر هذا فلنرجع الی الجواب عن احتجاجات الشیخ اما دلیله العام المذکور

فی الاشارات

العاقل محال ان یصیر عین مفهوم

عاقل ... علیه ...

فی الاشارات فقوله ان کل واحد من الامرین موجودا فهما اثنان متمیزان قلنا
ان هذا غیر مسلم لجواز ان یکون مفهومات متعددة بحسب المعنی موجودة بوجود واحد
فان الحیوان والناطق معنیان متغایران یمکن انفکاک احدهما عن الاخر وهما
مع ذلک موجودان بوجود واحد فی الانسان وکذا دلیله العام المذکور فی الشفا
فان قوله اذا صار الشیء شیئا آخر فاما ان یکون اذ هو قد صار ذلک الشیء
موجودا او معدوما قلنا نختار انه یکون موجودا وقوله فان کان موجودا فالثانی
الاخر اما ان یکون ایضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ایضا یکون ح موجودا
قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة
فی کون معانی متغایرة موجودة بوجود واحد والمستند امر ولو کان یجب ان
یکون لکل معنی وجود واحد حتی یستحیل کون معانی متغایرة لها وجود واحد
فکیف یکون النفس الانسانیة مع بساطتها جوهرا موجودا عالما قادرا
مدرکا سمیعا بصیرا حیا بل الذات الاحدیة الواجبة التی هی مصداق جمیع المعانی
الکمالیة والصفات الحسنی الالهیة موجود بوجود واحد بسیط لا اختلاف جهة فیه
بوجه من الوجوه اصلا واما حجاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذی ذکره فی الاشارات
من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وکان هو علی قولهم بعینه المعقول
من آ فهل هو ح کما کان عند ما لم یعقل آ او بطل منه ذلک قلنا نختار انه
لم یبطل کونه عند ما عقل آ واتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص کالصبی
اذا صار رجلا فانه لم یزل منه شیء الا ما هو امر عدمی کما اعترف به الشیخ

فی فصل من الهیات الشفاء عند ما بین اقسام کون الشیء من شیء حیث قال هناک
ان کون الشیء من الشیء علی وجهین احدهما بمعنی ان کون الاول انما هو هو
بانه بالطبع یتحرک الی الاستکمال بالثانی کالصبی انما هو صبی لانه فی طریق السلوک
الی الرجلیة مثلا فاذا صار رجلا لم یفسد ولکنه استکمل لانه لم یزل عنه امر جوهری
ولا ایضا امر عرضی الا ما یتعلق بالنقص وبکونه بالقوة بعد اذا قیس الی الکمال الاخر
والثانی بان یکون الاول لیس طباعه انه یتحرک الی الثانی وان کان یلزمه الاستعداد
لقبول صورته لا من جهة مهیته ولکن من جهة حامل مهیته واذا کان منه الثانی لم یکن
من جوهره الذی بالفعل الا بمعنی بعد ولکن کان من جزء جوهره وهو الجزء الذی
تعاون القوة مثل الماء انما یصیر هواء بان یخلع عن هیولاه صورة المائیة ویحصل لها
صورة الهوائیة والقسم الاول کما لا یخفی علیک یحصل فیه الجوهر الذی للاول بعینه فی الثانی
والقسم الثانی لا یحصل الذی فی الاول بعینه للثانی بل جزء منه ویفسد ذلک الجوهر
هذا کلامه بعینه وهو صریح فی ان یکون الشیء من الشیء قد یکون بحیث قد صار
الشیء الاول بعینه متحدا بالثانی وهو هو کما کان مع امر زاید متحد معه
فکیف یکون ههنا ما هو من قبیل القسم الاول من قسمی کون الشیء من الشیء
قوله فان کان کما کان فسواء عقل آ او لم یعقلها قلنا لیس الامر کما زعمه فان ذلک
انما یلزم لو لم یصر ذاته بعینها مصداقا لمعنی کمالی لم یکن قبل هذا التعقل والعجب
من الشیخ مع عظم شانه وقدره حیث حکم بان النفس الانسانیة من مبدء کونها
بالقوة فی کل ادراک حتی الاحساس والتخیل الی غایة کونها عاقلا بالفعل فی اکثر

المعقولات

المعقولات بل فی کلها کما هو شان العقل لم یصر بحیث یصدق علی ذاتها بذاتها شیء
من الاشیاء التی لم یکن صادقا علیها فی اوایل الفطرة حتی کانت نفوس الانبیاء
علیهم السلام ونفوس المجانین والاطفال بل الاجنة فی بطون الامهات فی درجة
واحدة من تجوهر الذات الانسانیة وحقیقتها وانما الاختلاف فی عوارض غریبة
لاحقة الوجود الذی بها نعم لو قیل ان هذه الکمالات الوجودیة کاصل الوجود مفهوماتها
غیر مفهوم الانسانیة ومهیتها فذلک کما قیل لشرط ان زیادة الوجود علی المهیة کما ذکر
مرارا لیس الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقیقة والکون فان الوجود هو الاصل فی التحقق والمهیة
بالتوابع وقوله وان کان بطل منه ذلک آ بطل علی انه حال له والذات باقیة فهو کسایر الاستحالات
لیس علی ما یقولون قلنا لم یبطل منه شیء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما یتعلق بالنقص والعدم
بانه کان ناقص الجوهر فاشتد فی تجوهره ولیس هذا کسایر الاستحالات التی تقع فیها الانتقال
من صفة وجودیة الی المضادة کالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان کان علی
ذاته فقد بطل ذاته وحدث شیء آخر لیس انه صار شیئا آخر علی ان ههنا ایضا ملتفة
ایضا تقتضی هیولی مشترکة وتجدد مرکب لا بسیط قلنا قد مر ان الذی قد بطل کان
امرا عدمیا من قبیل القوة والاستعداد علی ان لنا ان نقول کما حققناه فی مبحث کون
الحرکة فی مقولة وان ای المقولات یقع فیها الحرکة من اثبات فرد تدریجی الوجود للمقولة الکیف
والکم بل للجوهر ایضا یجوز ان یکون ذات الشیء بحیث یتجدد ویتطور فی نفسه فانه یمتنع
ان یبطل ذاتا ووجودا ویحدث شیء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل کاشتداد الحرارة
فی نفسها فان ذات الحرارة لو کانت فی کل آن من الآنات المفروضة فی زمان حرکته

یعلم

الاستعدادية موجود الوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الجزء المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاستعدادية وجود وحداني مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهوم عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة الا من المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومحال ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل مهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير مهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا وكل مهية من حيث هي ليست الا هي واما كون المهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض المهيات كمهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان يكون موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجوه ذاته في الاستكمال تعلق بالجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويجدد مركب لا بسيط فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا اشتقاق في ذلك

واما الحجة الخامسة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى قوله وقد زادنا تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصورة المحسوسة والخيالية لم يكن من اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوعا جسمانيا واحدا كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عندي من اجل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اياه فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الآن في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التعاقب وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصور الخيالية وهي كمادة للصور العقلية واول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحا ايضا قوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم بل جهة القبول مضمنة فيها لتضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا

نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعني به الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشد واوفق الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شان المادة القابلة والثاني شان الصورة المتعلقة بها واما الصورة البرية من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيرية بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا يكون الا واحدة لبسيطة لكن قد يكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت يصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة للنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقول فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصورة الجسمانية الدنيّة لان الوجود العقلي وجود عال شريف فقد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة

ان كانت الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم لا يصير غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار فصل قريب وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل اما ان يعنى به قوتها التي بها العقل او يعنى به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صورة المعقولات في ذاتها محال ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصورة المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته وفحشه فسادا من الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء له في ذلك الظرف والعالم ضرورة ان الوجود لا يوجد الا لموجود لا لمعدوم فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة والهيولى المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من الجانبين

اللهسم الا بالقوة كالصورة الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال وعلى تلك الصور
نور العقل الفعال وآثار من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله
به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة بمجرد ذاتها عاقل بذاتها
فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من
اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في ساير كتبه لكن قد قرر هذا المطلب
في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم
لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا باله لاستبصار وقع له من اضاءة نور
الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا
عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام
مذهبا فاسدا انه قد صنف ذلك الكتاب لتقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول
في المبدء والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره ليعلم ان تحقيق هذا المطلب
الشريف كان وقفا على الاوايل لم يتوارثه احد من علماء النظار اهل البحث والاعتبار لولا
ان من الله به على بعض الفقراء السالكين المالكين وشرح صدره لقوة النور الحكيم فصل
في قول المعتدين ان النفس انما يعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور كه
القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب ايضا كالمذهب الاول باطل
فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون
شيئا واحدا بعيدا من الكثرة او يكون ذا اجزاء والعاض والاول يجب ان يكون
يوجب

المجلد

عن جميع ما عداها هي معقولة بالفعل في ذاتها سواء وجدت في العالم عقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع

المتحد به اجل العقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات
لابد وان يعقل كل المعقولات وان كان بعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال
بحسب كل معقول تعقل للعقول الانسان جزء لكن المعقولات التي تفوق البشر علمها
غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقايق غير متناهية
لان المعقولات المختلفة الحقايق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن
حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا السواد مثل تعقل عمرو فاذا
يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل
مرارا غير متناهية متحدة بالنوع كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من
المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالمهية
ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال
مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال
بسيط وقد فرض مركبا هف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره
المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واليه اشار الشيخ في الاشارات
بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء من ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه
شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة وصلت الى كل معقول
اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين
في الحكمة والتعليم لابد وان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث
شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر والتضرع الى الله تعالى

تقوى

وسؤال للتوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا
ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسئلة
وامثالها طلب ملتجئ ملحا غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا
بعض الحجب والموانع فراينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات
التي في هذا العالم ومنه بدوها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل المهيات من غير
ان يتكثر ويتجزأ ولا ان ينقص لفيضان شيء منه ولا ان يزداد باتصال شيء اليه لكن موضع
اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هيهنا بل سيتلى من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق
ان يذكر هيهنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل
معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب بطرق ثلثة احدها انه
قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته
بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة و
البرهان عليه مما اقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الاشياء بحسب انحاء وجوداتها
الخارجية الخاصة لو بان واحدا صارت مجموعة واحدة فان ذلك ممتنع فان
المهية الفرسية اذا وجدت في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة واذا وجدت ايضا
وجودا عقليا خاصا مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد
المهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما ان لكل من النوعيات
وجودا حسيا متمايزا به اشخاصها وتتراحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا
مخصوصا تتباين بحسبه انواعها وتتراحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس

سنخا

المعقول الى ان يكون ملك الاشياء

شيئا ومن النبات شيئا آخر مثلا وجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة
عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته
وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدء الاعداد كوحدة الجسم
مثلا او وحدة السواد او اللون او الحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين
في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد
اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان
ليس حالهما كحال احدهما بل لابد وان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة
العقلية فانا لو فرضناه وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته
كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا
انضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في التجرد مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع
والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما تجد الاول
في وحدته ولذا لك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته
ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل
فنقول ان النفس الانسانية من شانها ان يدرك جميع الحقايق ويتحد بها كما
علمت ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني
فاذا فرض ان يوجد فيها من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى
العقلي الواحد بالحد والنوع دون الشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر

معنى

زايد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلاً بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زايدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس تتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شي من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح ان توجد في اشيا متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في موطن آخر غير موطن العقل تكثر العقل وتجزيه بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفقة بالعقل الفعال تجزية عقل الفعال ولا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد تتحد فيه الحيوانات العقلية قال معلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشيا لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس فقر ولا حاجة البتة لان الاشيا

العقل

التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هنا انما هو اختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت الحيوانات مختلفة والعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل متجزيء بعقل فالعقل للشي الذي هو عقل له هو الاشيا كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا ما

لكل كيفية توجد فيها

ضعيفا احتال له العقل الكاين فيه فحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيها وعدم تفطنهم به فقوله اختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول اعلى واشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوايلها كالعقول الانسانية ولواحقها كالحيوانية ولواحقها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية

من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك الحصول بين افرادها الموجودة المعدودة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وتحصيلها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكاين في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكاين فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي قد يكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاجزاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقول فان حكم كل منها كحكم المجموع في الخلو عن الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشي الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الكلي مشتملا بوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفصل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس المقابل للقوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشي الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي الفاظه ونكته لا تحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة

فصل في تزييف ما ذكره بعض المتاخرين في معنى العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول موجودات

العاقل الحال من ذلك العاقل ان لا يحصل ذلك المعقول عنده وجه فلا جرم لا حاجة
الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل فالممكن
لذلك العاقل من حيث هو هو ان يحصل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول
في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الامور
المبنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما
قامت الادلة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة
على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان
يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة اما ركاكة
مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجه صوري مجرد عن المادة
ثم لا شبهة لاحد اذا رجع الى وجدانه في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية
لكل موجود وليس مجرد اضافة صفة كمالية لشيء واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث
لم يظهر مما ذكره ان العلم اي نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا
كساير المقولات وعوالي الاجناس يحتاج في تقومها الى ان يصير نوعا خاصا با
من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات
الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة
والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة

حالة

حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال
من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عنده وجه فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة
اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك
الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد غير المريد فالممكن لذلك المريد من حيث هو هو
ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المراد في المريد او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما
وكذا في ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشيء الواحد
لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شيء واحد محركا لنفسه
او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور
او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان
المحرك غير المتحرك والاب غير الابن والغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك
انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم المضافين كما ذكره الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنومئ
الى ايضاحه **فصل** في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في
الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي ان الناظرين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل
الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره
لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك
العقل والمعقول والعاقل شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق فيه بما لا بعد عن دركه

كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء
فهمه او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة
الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا اختلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ
في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق
التمام هو معقول محض لان المانع في كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو
المانع ان يكون عقلا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو
معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو ايضا معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة
عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له
هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل
هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر
بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية
مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته
فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء وهو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة
هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن
نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث
يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك بعينه هو ما يحرك

ولذلك

ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق [illegible] ان من الاشياء شيئا محركا لذاته الى
وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك
اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه اخر او هو والمحرك يوجب
ان يكون له متحرك عنه بلا شرط انه اخر او هو وكذلك المضافات انما يعرف اثنينيتها
لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد
البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها [illegible]
قايلا ان الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها
الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي
يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور
احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم
بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية
والمعقولية وصفان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا بانه
معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية
حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى كما انه
لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد
لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول
عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت
تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا

ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفاً
للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان
يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه
الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان
كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما ارأيت لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته فالعلم بالمحركية
هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم
المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها
احديهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا فيغاير كونه عاقلا ومعقولا
فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين
مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهومين عين المغايرة في الوجود
ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته
وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد
وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف حيثية في العاقل العقل
ولا في الخارج ولا يجب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة في ان ذاتيات الشيء
مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي
وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة
في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات
الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب

الذات

في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية
وبين الابوة والبنوة وكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا
لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه
وابنا لنفسه وكذا الحال في كون الشيء محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق
بين القبيلين عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين
مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على ان الشيء الواحد لا يمكن ان
يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلولا لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته
ومعقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات
فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز ان يكون
هوية واحدة في البسيط بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معان كثيرة ومصدق مفهومات
كثيرة عليها من غير ان تنثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا
بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالمحرك
والمتحرك والقوة والفعل والامكان والوجود والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكم
بتكثر الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس
المفهومين كما افاده الشيخ في التعليقات حيث قال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل
بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها
تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء
وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء

بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول
شيء فذلك الشيء آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر وقال
ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في
الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة
تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين
ان الموجود الصوري المجرد عن المادة بنفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل
ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم
في صفات الله تعالى انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات
وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان
وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم
من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء
وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمهم انهم حكموا بعينية هذه المعلومات
كما في الحمل الذاتي الاولي وذهولهم عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود
كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة
بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا
قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة
للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن
ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل

ولذلك

ولذلك لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات
العاقلة بل نجعل هذا مبدأ برهان اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ادراك النفس لذاته زائد
على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما
الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد
على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو
اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته
فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك
النسبة وان لم يكن له نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية
لم يصر ذلك الشيء معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع
الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية
انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى
صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الانسان
الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها
في الوجود اما تامل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم واما
في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الايمان نور
يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة
التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى

تشکیکه هو عدم الفرق بين مهية الشيء ووجهه وقد نبهناه مرارا على ان المهية
الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون الكثير من
المهيات المتخالفة المتباينة موجودة بوجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء
لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك
حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان
متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا كل ما يتحقق وجود الجوهر المفارق
تحقق ادراكه وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا
مفارقا عن المادة فهو حق وصواب وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والاخر
ثابت قلنا نعم لكنه غير ضائر لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجودين
الحقيقيين وان اراد بالحقيقة المهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة
ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين
مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود
او بين المهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا وحضر باله
وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم ماذا منشاؤه وملاكه
ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخرى والى بعض الاشياء دون الاخرى
علم ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول
امر وجودي متقرر اولا في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة وذلك الامر
مبدا ذلك الاضافة ومنشاؤها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة

زائدة

زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والمهية **فصل** في حل ما في التشكيك
في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك حالة
اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف
يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما يتحقق بين الشيئين فالواحد
لا ينضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما
يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود
شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود
لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه
وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجوده لنفسه وقد يكون وجوده لغيره
والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة
لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازا اذ لا تغاير بينهما الا بحسب
التحليل فالنسبة وان اوجب تغاير الطرفين لكن ما اوجبه في طرف تحققها الا في طرف
آخر فالنسبة ان كانت تحققها في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية
اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن
المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل
دون الخارج كانت تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي
لكن لكل منهما مهية يخالف الاخرى مخالفة يوجب لاحدهما ثبوت

حكم وخاصية في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخرى معروضا فاضافة
هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض
وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له بذلك
الاعتبار كسائر المتضائفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة
بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا
لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة فان
هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام
الاضافات والنسب بل وجه بحيث هو بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة
والحيوة وسائر الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف
اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا
فكذلك في سائر الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك
صفة وموصوفا واضافة بينها فيقول انه تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان
هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ
الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها
فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال
ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها قائم بذاته
فهذه الاضافة منه تعالى ومن ذاته او بحيثية العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من

الممكنات

الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى لا على اثبات
الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة
عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات
المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن
وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة
غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محجوبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد
عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته
الوجود لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته
لذاته لا يوجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف
في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد
بسيط لا يشوبه تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود
فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في
الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر
ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق
عليها مفهوم المعقول ولكونها غير محجوبة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها
وجودا بريئا عن الشرور محبوبة ولكونها مدركة لهذه الخيرية محبة لذاته وهكذا يمكن ان
يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة
واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض الشكوك

قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء
وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند
شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان لهم ان يقولوا الكون عند
الشيء حالة اضافية وهي لا يعقل الا بين شيئين ارأيت لو ان قائلاً قال المحركية
للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركاً لذاته وكذلك الموجدية
اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم
بصحة قوله فان كان ذلك باطلاً فكذلك ههنا اقول صحة كون الشيء عاقلاً لنفسه وبطلان
كونه محركاً لذاته لم يعرف بهذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان آخر
وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولاً بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولاً لغيره
ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولاً لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولاً لذاته اذا
ثبت كونه معقولاً للشيء كيف والاعم غير مستلزم الاخص فصحة كون الشيء حيواناً لا
يقتضي صحة كونه انساناً نعم لا ينافي كون الشيء حيواناً كونه انساناً وغرض الشيخ
دفع توهم المنافاة وازالته عما ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء
يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين وينافي كونه
عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه
في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف اي الاضافة لان نفس
مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرته في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل
المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم

وعرف

وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك وان مفهومه
لا يزيد على كون الشيء مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس
هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان
علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايراً للمتحرك والموجد
والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط
بخلاف كون الشيء مدركاً لذاته او موجوداً لذاته فان هناك تغايراً بين الطرفين
في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل
والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من
معقوليته لغيره وكذا المغايرة بين كون الشيء علة ومعلولاً قد عرفت لا بمجرد مفهوم
العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية
والذات الواحدة اذا اخذت مع صفتين كان ذلك بمنزلة الذاتين فيما
يرجع الى تحقق الاضافة فالذات من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث
انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الحيثيتين
ونقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك
الشخصية زائدة ابداً على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك
الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وجبت الكثرة فيه ولا شك
ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما
تقرر وتحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك

ولذلك المجموع اضافة المعلومية الى تلك الحقيقة من حيث

الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رأيت نسخ المباحثات
وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات
صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء متقدم
على الماهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذاً اضافة ماهية الشيء الى الشخص الذي هو في مرتبة
الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية الى ذلك الشخص الا بعد تشخصها
فاذن الشخص هو المضاف الى الشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية
الى نفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده
متأخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به
والوجود بالقياس الى الماهية المتصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق
كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود
لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى
والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن بالاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات
عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس
اثر من المحسوسات فحينئذ كونه حاساً بالفعل وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة
ويجب اذا حدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسباً له اذ لو كان غير مناسب لصورته

لم يكن

لم يكن حصوله احساساً به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن الحس
لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً والتخيل ايضاً ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة
لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك
لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً الى جزئي محسوس ولا يشاركه
غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته وحده
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من
الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد ما فهذه الادراكات مترتبة في التجريد فالاول
مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات وكون
المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع
عن الجميع واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج
عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراكات ثلاثة انواع كما ان العوالم
ثلاثة والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل بنزع تعلق
الاشياء وازواجها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة
منتزعة عن المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والصور الخيالية منتزعة
نزعاً متوسطاً ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم
المعقولات والصور العقلية منتزعة نزعاً تاماً هذا اذا كانت الصورة مأخوذة
عن المواد واما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات
وهذه المناهج التي من شأن النفس ان تصير بها عالماً عقلياً مترتبة فيها

ترتيبا عقليا اخذا من المبدأ الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى النفس
التي هي الملائكة بعد الاولى الى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون
عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا لما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج
النفس في تخيله الى تجريده وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها تصير عالما جسمانيا
وملكا كبيرا عرضها كعرض السموات والارض فان العوالم هي بما هي بصورها لا بموادها
واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل لشيء الى تجريده
عنها ليست هي هيئات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة
اخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا
منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو
بعض انحاء الوجودات لكونه ظلمانيا محجوبا بالاعدام الحاجبة للامور المغيبة اياها عن
المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الادراك
مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال مما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما
ايضا وجودا مقداريا وان كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا
مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات
متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية ظلمانية غير ادراكية واما الماهيات
فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة لنا شخصيا
ماديا وتارة نفسانيا وتارة عقليا كليا فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية
العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع اشكال يذكره بعض

وبعضها

القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
يكون جزئية ويكون متشخصا بعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا مناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونه علما بامر كلي
يقال انه علم كلي لان معلومه كلي كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا ان المتقدمين سموا
ذلك العلم كليا لتوهمهم انه لا يلزم المحالين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة
مجردة كلية وورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو
فان الانسانية المتساوية لهما معا من حيث هي متساوية لهما ليست بعينها هي التي في
كل منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما ح لا يكون نفسها بل جزء منها وفي الآخر
ح لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص
الثلثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية
في الخارج بحسب عدد الاشخاص لنوع الانسان اذا اخذت مهية لا بشرط شيء فليست
هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي
مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية
الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل
واحد واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها ان الانسان المدرك لتلك

الصورة التي هي طبيعته صالحة لان يكون كثيرة وان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه اوائل واحد من تلك الاشخاص سبق الى العقل ذكره وحصل
حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك
الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت
باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر
ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها اقول لا منافاة عندنا
بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية
غير حالة في الذهن حلول الاعراض في محالها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات
المكتنفة بالنفس او النفس ما دامت النفس مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن
ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود
الطبيعي او بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخت عن
هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان تصير
عين المعقولات وتساوي اليه النسبة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية
لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليس وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض
النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت
ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من
حذف بعض الزوائد لان النفس والنحو والمدركات منتقلة عن موضوعها
المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك

تجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود منتقلان معا من نشأة الى نشأة
ومن عالم الى عالم حتى تصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعدما كانت بالقوة
في الكل

فصل في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد
اما توحيدها للكثير فهو عندنا بالمصير وصيرورتها عالما عقليا متحدا بالكل حقيقة مصداقا لكل
معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور
بالوجهين الآخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة
تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية
مهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي
والفصل امكنها ان تقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جعليا
او حمليا اما قوتها على تكثير الواحد فبتحليلها بقوتها الخيالية للمعقولات و
تنزيلها في قوالب الصور المثالية وقبل تميزها الذاتي عن العرض والجنس عن
الفصل وجنس الجنس للمهية من جنسها القريب والبعيد وفصل فصلها وفصل جنسها
عن فصلها القريب والبعيد وتميز اجناسها اللازم عن اجناسها المفارق والقريب منها
عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم
الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويخوض في مهية الشيء
وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو بعينه حقيقتها واما الادراكات
الحسية فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا
ظواهر الاشياء وقوالب المهيات دون حقائقها وبواطنها

فصل

فى درجات العقل والمعقول قالت الحكما انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل
بالقوة اى لا يكون شيا من المعقولات ولا اثر من المعقولات حاصلا بالفعل
ولكن النفس يقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل
الهيولانى بالقوة عالم عقلى من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل
موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول
لانه صورة فى مادة او فى حس او فى خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة
على ما اوضحه الحكما وسنوضحه ان شاء الله تعالى فيكون فاعل عنه ذلك للصور العقلية
المفصلة وقابلة لها والعالم الصورى عالمان عالم عقلى وعالم حسى وكل عالم حسى
فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورة الشى على ما هو عليه فلذلك
الشى فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة
الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم العقلى وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسى
فيكون فى ذاته مهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شى من الاشيا فاما لانه فى
نفسه ضعيف الكون غير صور الوجود حسب شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة
والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجه ذلك
الشى وجهه ويغلب نور ذلك الشى على نوره وهذا مثل مبدء الكل والعقول الفعالة
فان كون النفس الانسانية فى المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات
حدا فى طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها
وطالعتها حق المطالعة وتكلمت عنه ذلك شبيها بالعالم العقلى الذى هو صورة الكل

استحصال

عند البارى

عند البارى تعالى فى علمه السابق على وجود الاشيا السبقا بالحقيقة فهذه القوة التى تسمى
عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شانه ان تتشبه بالمبدء الاول ومراتب القوة
مختلفة كما وكيفا فقد يكون قريبة من الفعل وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس
الى الكل وقد يكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة فى ما بين الاتحد
والتحير والكل طرفان فمن شديد البلادة متناه فى الغباوة وجمود القريحة ومن شديد
الذكا متوقد الفطرة وهو القوة القدسية التى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار العقل
الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية الفايضة الفكرية حاصلة فى القوة الخيالية بحيث
يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا تجد فيه المعقولات
حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل
البسيط فى علم النفس من الشفا بقوله ان التصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور
الذى يكون فى العقل مفصلا منظما والثانى ان يكون قد حصل التصور واكتسب ولكن النفس
معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر فانه
ليس فى وسع انفسنا ان نعقل الاشياء معا دفعة واحدة ونوع آخر من التصور
وهو مثل ما يكون عندك فى مسئلة يسئل عنها مما علمته او مما هو قريب
من ان تعلمه وحضرك جوابها فى الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها
مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ فى التفصيل والترتيب
فى نفسك مع اخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل
فهو كمبدء لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة

قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة
بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون
متيقنا بالفعل بان هذا حاصل يتيقنه بالفعل فان الحصول حصول الشى فيكون هذا الشى
الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده
مخزون فكيف يتيقن حال الشى الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة
بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده
ثم يريد ان يحصله معلوما بنوع آخر ومن العجايب ان هذا المجيب حين ياخذ فى تعليم
غيره تفصيل ما يجيش فى نفسه دفعة يا لعلمه يتعلم العلم بالوجه الثانى فيترتب تلك الصور
فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكرى والثانى هو العلم البسيط الذى
ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه
الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشى الذى نسميه علما فكريا ومبدء له وذلك
هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من
حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى واما انه كيف يكون
للنفس الناطقة مبدء غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان
تعرفه من نفسك واعلم انه ليس فى العقل المحض كثرة البتة ولا ترتيب صورة
فصورة بل هو مبدء لكل صورة تفيض عنه على النفس وعلى هذا ينبغى ان تعتقد الحال
فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشيا فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق
لها لا التى يكون للصور او فى صور النفس التى للعالم من حيث هى نفس وكل ادراك

عقلا هو نسبته

عقلا هو نسبته ما الى صورة مفارقة للمادة ولا عوارضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل
منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدء فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات
هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذى اقمنا
البرهان عليه والعجب من الشيخ الرئيس حيث ذهل عن مثل هذه الامور التى ذكرناها
فى هذا الموضع مع غاية اصراره فى انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط
الذى عنه وجه فى هذا النوع الانسانى وفى الجواهر المفارقة بالكلية عن الابعاد
والمواد فيه المثال المعقول فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج
النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول له فيها وايضا كيف تخزن فيه مع بساطته
صور المعقولات التى يذهل عنها النفس ثم يجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها
العقلية كما اثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فماذا نقول الان فى الانفس
الانسانية والمعقولات التى يكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام
فيكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة
اما ذاتها واما بدنها او شئ بدنى لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح لذلك
اذ لم يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة فى انفسها
كل صورة منها نوع امر قائم فى نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها
تمثلت فيه واذا اعرض عنها لم تتمثل فيكون النفس كمراة وهى كاشيا خارجة
فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب النسب تكون بينها وبين النفس
او يكون كالمبدء الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس

ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير والبطل ما في الشقوق وذكر انه سيتبين في الحكمة
الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطال الصور التي تنسب بها
القول الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط
خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اجتمعت في العقل
البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من
امهات المسائل الآتية وفيه سينكشف مسئلة علم التوحيد الخاصي الذي يختص
بذوقها اهل السر ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في اوايل هذا
الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والمهية منتزعة منه وان الوجود
يشتد ويضعف وكلما قوى الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والمهيات
الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام
والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه اشرف وافضل مما هي عليه
ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية
ولذلك ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه
ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات
وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم
فلقد قال في المطارحات ثم جاء اراء المشاؤن من الحكماء الى كيفية تعقل
الباري للاشياء فقالوا واذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته منطو
في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية منطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها وربما

وتعقله للوازم ذاته

١٥٢٥

اوردوا امثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع
قدرة الاستحضار متى شاء فيكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى كما يورد
على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل
حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي واحد باشياء كثيرة وليس علما
بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ليس كما كان عنده القوة قبل
السؤال ولما وجد المتأخرون بعد اتحاف شيخهم هذه الطريقة مبنية على المسائل مثل
كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مباحث
فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث
اخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه
فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون العلم بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال
الاجمال المذكور في الاسئلة الثلثة فيمنع الخصم اولا ان المسائل يقع ايرادها دفعة بل يورد
واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل
لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التفصيل والفرق ظاهر بين القوتين اعني ما قبل السؤال
وما بعدها فاحديهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود شيء لها مراتب
انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين
التصور الاجمالي والتفصيلي بالمثالين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون
بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث
وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعلوم

في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية
في المهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة
واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة يجب اختلاف المعقولات
فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه
بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات يحصل دفعة
واحدة وارادوا بالتعقل التفصيلي ان يكون صور المعلومات يحصل على الترتيب الزماني
واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا مناقشة فيه معهم ولكنه لا يكون
مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان
العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه
من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة على احد الشيئين
غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل
فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك
الحالة عالم بقدرته على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب
فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة
واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء يحرك البدن فكونه
محركا للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان
يعرف بوجه اخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد

ان يكون

ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل
منالا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل لقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية
ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن
تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن
ما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه او قريب منه وقد ظهر لك
ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثبات العقل البسيط ومن انكاره اتحاد
العقل بالمعقول **فصل** في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة
اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا
بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر متحقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم
والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع المهية وكذا العلم متحد مع المعلوم
وكما ان لبعض الوجودات خسيس ضعيف ولبعضه شريف قوي والخسيس قليل
المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سعته وكثرت
انبساطاته في الجهات والشريف لسببه كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره
او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة لبعضها خسيس
ضعيف كالحس فلا يمكن الحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها
شريف كالتعقل وان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى
كما في العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا كان اكثر حيطة بالمعلومات
واشد جمعية بالمهيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط

فيتعلق بالمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الآخر فانا اذا حكمنا
بثبوت شئ لشئ فلابد من حصول التصورين دفعة لتصور الموضوع وتصور المحمول
لان الحاكم على الشيئين لابد ان يحضر المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم
لابد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا التصور الواحد والتصور الواحد
ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشئ بحده
التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال
العلم بكنه حقيقة شئ في وقت من الاوقات فبهذا الظهر امكان حصول التصورات
الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج
فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المتضايفين
حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل نحو حصول العلم
المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ما تحقق ان النفس العارف بمعلومات
كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها
بل يزيدها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك عن اختلاف
الاوقات والامكنة فتحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم
المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة
فان قلت نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شئ تعذر علينا
في تلك الحال الاقبال على ادراك شئ آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف
بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي

فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات
هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا
ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور
الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان الامر كذلك فربما يساعد على ان القوة
الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية
تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس
كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصي
القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات
التي ليست تصوير المعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد
الكثير وشان الخيال تكثير الواحد فصل في ان النفس مع بساطتها
كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر
عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد فيرد هنا اشكال في صدور التعقلات
الكثيرة من قوة واحدة فنحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما
يتكثر باحد من اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القابل واما لاختلاف
الآلات واما الترتيب المعلولات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان
مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان تساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا
ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس
وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتيب الافاعيل في انفسها فان التصور السوادي ليس

بواسطة التصور البياضي وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات
التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف
الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي
تعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تكثر
بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع واللذات ودفع الشرور والمضار
فبذلك تنتفع النفس بالحس ثم بعد ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات
الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض وتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة
لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما
هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب
امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتيبا طبيعيا كل
متقدم منها علة للمتاخر فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا
كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او
نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع وبالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية
الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرج تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة
عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم ان العلم
بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شئ من نحو ذلك الشئ فعلى هذا
نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو العلم الاول تعالى بذاته الذي
هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم

الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو
عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا
هو ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس وقد مر ان
التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد
النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند
النفس لا على نعت الحلول المؤول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية
وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها ماهيات للمدركات فهي من
حيث ذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض
ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود
في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه
وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا
وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال الصائر سبيل الحق في باب العلم
فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه
ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عداه وكعلم سائر العلل بمعلولاتها
واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا
بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس
او آلاتها وما ليس بفعلي ولا بانفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور
التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها وقد يكون

علم واحد جليا من جهة وخفيا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الاثر
كتاثير الاوهام في المواد الخارجية والحق ان وقوع العلوم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك
بوجوه الاولوية وغير الاولوية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات
الاول تعالى اولى في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو
اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه
لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه
وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو
اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه
علة لها لا كحال سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة
كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك والتجوز فصل في الاشارة الى
اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدا العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات
للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الافاضة بين الاوليات والثواني
فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك
النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب ووجود شيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون
ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفوس متعددة هو
بالحقيقة سبب مستور عن الناس معلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في
غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم
الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه

الاسباب

الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليس بموجبات
ولذلك قد يختلف ويتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات
اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلابد وان ينتهي بالاخرة
الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل باله من ذاته والا تسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لابد وان يتحرج
بنفسه الى ما لم يسبق اليه مقدموه واستادوه قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد
الا لمانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فبقدر سعيه وحركته باطنه يتلطف ذهنه وقلبه
ومعدته طبعه ويستعد كبريت نفسه لان يتقد فيه شعلة من نار الملكوت او نور من
انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد
النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات المناسبة لحكم الذهن
بثبوت احدهما للاخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب احساس
بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت
ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من
شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكل ما كان
كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد له مراتب متفاوتة في افراد الانسان فرب
انسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة
تعذر عليه تحقيقها والفرق عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد ذلك
حتى انه لو التفت ذهنه اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات

متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء وكثرة وقلة
في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من
نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك
لشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه
وشوق بل ذهنه السابق يسبق الى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك
من تلك النتائج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات
البشرية وتلك القوة تسمى قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد الناس
ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى
واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل
الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة
من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فان
الوصول الى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف
الكلية وان كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت
اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان
سائر النفوس تطلب المطالب اولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما
النفس القدسية فيقع الحد الاوسط لها في الذهن اولا ويتبادر الذهن منه الى النتيجة
المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر
في نفس ذوات المبادي اللمية فصل في ان العلم بالعلة يوجب العلم

بالمعلول

بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون
علة لذاتها فان لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد اخر فلم تكن
هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام
في الاول الى ان ينتهي الى شيء هي لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك
الشيء لابد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت
لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على
الهوية التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان
يحصل العلم له بذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة المعروفة للاضافة
يوجب العلم بمضاف اخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان
العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا
مثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لا محالة اذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث
هي هي وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل انما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي
ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها ولا ايضا العلم بها وبكونها
موجبة على الوجه العام في الموجبية يجب ان يؤدي الى العلم بمعلولها فان الجهة المقتضية لمعلولها
ليس هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك
الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود
بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدا له فعند ذلك
يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها

فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلابد ان يعلم معلولها ومعلول
معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر
الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بمعلولها ان اريد به
ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلوم
من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم
بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان
المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر اي متضايفين كانا ولا خصوصية
لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها
يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بالكل مجموع يتضمن العلم
بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها
موجبة لهذا المعلول والكل غير مفتقر لجزء بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق
الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان
العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها
مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس الى
لازمها من حيث هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية
عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة
فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة
بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قائمة

بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون
ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة
بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من
العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول قلت في حل
هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة
ووجودها والا لكانت علية العلية لتلك العلية ايضا زائدة على ذات العلة ولزم
من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة
الاعراض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا
فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير مهيته العقلية بالجوهر
اذا كان موجودا وهو بعينه علة شيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها
على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاما قولنا العلية معقولها خارج عن
المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول
لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط
كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف فكانه وجود الشيء على صفة فيكون
كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق
وجود المضاف لا كما زعم الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب
في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان حوجبت وقلت
ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا

في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول
هيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة حجر وجسم
حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتايج
وجود العلة ولوازمها ونسبته وجهه الى وجه العلة نسبة لوازم المهية الى المهية
ووجه العلة ليس الا تمام وجه المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد
والاضعف والعلة بالعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان
الشيء بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بالعلة مقتضيا للعلم
بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها
فبيانه ان موجب الشيء لابد ان يكون علة فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بالشيء
فذلك العلم لابد وان يكون علة العلم بالعلة لكن وجه المعلول متحد بالعلم كما مر
فلابد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان
المعلول بخصوصه ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد المعلول الى علته لاجل انه
في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده
الى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما
وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم
بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فاذا
كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة

فلاجرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضائها للمعلول
لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذا عليتها لابد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة
المعينة تقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا تختص الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك
القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا
معينا فلاجرم كان العلم بالحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي
العلة المعينة من حيث هي فلاجرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول
المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى ساير الاشياء واحدة فلما
استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا
معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل
اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة
لذاتها موثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد
العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان
الى الفصل كالناطق والى ساير الفصول واحدة واختصاص هذه الحصة من الحيوان
بالناطق لو كان من جهة الطبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص
لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة
جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل
انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى
تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما

كان من جهة هذه الهوية لا من جهة وما اشتهر عند الناس ان بعض الماهيات
النوعية كالابداعيات نوعها مقتصر للشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم
النوع اى النوع الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية
من الماهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر فى مباحث
الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول الماهية بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره
هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهية فيناله ماهية والفصل يقتضى الجنس فيناله جنس
فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة
الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذى
هو معلوله المخصوص وكذا يلزم من العلم بكل فصل نوع العلم بحسبه المخصوص ولا يلزم من العلم
بوجود النوع الا العلم بوجه تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم
بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من
المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون الصورة زائدة على نفس الوجود
بل بحيث لا تغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يحصل من ذلك
العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اى العلم بالعلة
والعلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك
لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره
وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضى البلوغ
الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها فى الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق

الكندى

الكندى اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من
جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان
لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا
واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم
الجزئيات انتهى فصل فى ان العلم بذى السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم
بسببه وهذه المسئلة ايضا كالمسئلة السابقة لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث
الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشئ انما يحصل بان كانت
الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجى بعينه فالذى له سبب فهو لا محالة ممكن
الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية
والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهياتها والا لكانت المعلولات
كلها من لوازم الماهيات ولكان المبدأ الاول ذا ماهية ولكان العلم بكل ماهية
يوجب العلم بذات البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك الماهية ولكان جميع
مقومات الوجود مقومات الماهية اذا كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند
ذلك والكل محال فكل معلول له ماهية وله وجود فاذا نظرنا الى ماهيته
من حيث هى فلا يحتاج فى تعقل ماهيته الا الى اجزاء ماهيته من جنسه وفصله واذا
نظرنا الى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فبالامكان موجوديتها يحتاج
الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة
فانها لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرنا الى وجوده الخاص فوجوده

من النوير الى الكثير

الخاص متقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من
جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى ماهيته الامكانية غير موجود ولا واجب
وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى
وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم
بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل
الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل
ان يحصل من جهة اخرى من غير جهة العلم بسببه والا لكان لشئ واحد من حيثية
واحدة سببان تامان لسبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو
محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشئ مطابقا للعلم
يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وجوده المعلول يستلزم
وجود علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل الا من جهة العلم
بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع
ان البناء لا يكون علة للبانى بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب
العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بناء واحتياجه الى البناء
حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول
ثم العلم بحاجة شئ الى شئ لما كانت مشروطا بالعلم بكل واحد منها لا جرم
صار البانى معلوما لكن العلم بالاضافة اليه حاصل وجميع البراهين الآتية
من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية فى ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة

الى المعلول

الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده فى نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته
ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فيكون البرهان الانى برهانا مفيدا لليقين
لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل
افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق فى مقامه والظن
الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من اسبابه وعلله وان كان فى غاية الجودة ونهاية القوة
فانه ليس بممتنع فيه التغير بل هو متعرض للتغير والزوال واما اذا حصل العلم بالشئ
من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم فى
نفسه مع ان العلم بالشئ بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض المسائل الالهية
التى لا يدركها الا الكاملون وسنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى ان شاء الله تعالى
واما الشئ الذى يكون غنيا عن السبب والمقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا
بديهيا واما ان يكون ما لا يوصل الى معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بان يستدل
عليه بآثاره ولوازمه ولا يعرف كنه حقيقته وماهيته والواجب سبحانه لا برهان
عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية
ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك
لا يخلو منه شئ من الاشياء وهو البرهان على كل شئ واقرب من كل شئ
الى كل شئ كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال هو
معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقال قل اى شئ اكبر شهادة

قل الله واعلم ان فی هذا المقام اشکالا عظیما سیما علی طریقتنا فی باب الوجود
من ان العلیة والمعلولیة لیست الا فی حقیقة الوجود والمهیة مجعولة بالعرض مرة ح
ان علم الانسان بنفسه هو عین وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التی
هی فی ذوات المبادی وقد ثبت ان العلم بذی المبدأ لا یحصل الا من العلم بمبدئه
ومبدأ وجود الشی لا یکون الا وجود مبدئه واذا کان العلم بذی المبدأ فی غایة
الوثاقة والقوة یجب ان یکون العلم بمبدئه کذلک فی غایة الوثاقة والقوة ثم لا اولی
ولا اقوی من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عین ذاتنا ولا یمکن ان یکون حصول
شی لشی اقوی من حصول شی لذاته فکذلک یجب ان یکون علمنا بمبدأ نفوسنا
لکن مبدأ نفوسنا ینتهی الی واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقیقة واجب الوجود
لا یمکن الا لواجب الوجود کما قال ولا یحیطون به علما وعنت الوجوه للحی القیوم وحل
هذا الاشکال ما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة یقصر عن تقریره علی ما هو حق
ادائه لدقة مسلکه وخفاء سبیله ومع ذلک نشیر الیه بان علمنا بنفوسنا
لما کان عین وجود نفوسنا فلا بد ان یکون العلم بمبدأ نفوسنا الذی حصل بسببه
علمنا بنفوسنا عین وجه المبدأ لا عین وجود نفوسنا لکن وجه المبدأ عین المبدأ
وحصوله لنا لان وجه المعلول الی وجود العلة لا عین وجودها وکذلک العلمان فاذا
کان العلمان بمنزلة الوجودین فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا
لکن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجه مبدئنا ولما کانت اضافة مبدئنا
الینا اضافة الایجاد والفاعلیة فکذلک علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا

مع اضافة

مع اضافة الایجاد ایانا وفاعلیته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم علی علمنا بذاتنا لکون
ذاته متقدما بالایجاد علینا وبالجملة وزان العلم بعینه کوزان الوجود فی القوة والضعف
والعلیة والمعلولیة وللاشیاء کینونة عند ذواتها المعلولة وکینونة عند مبادیها
واسبابها اقوی من کینونتها عند ذواتها وکون الشی عند جاعله اقوی من کونه
مع نفسه لان کونه مع نفسه بالامکان وکونه مع جاعله بالوجوب ونسبة
الوجوب اقوی من نسبة الامکان وللجمیع کینونة عند مبدأ الکل علی وجه اعلی
وارفع من کل کون وفی الادعیة النبویة علی الداعی بها وآله افضل الصلوات یا کان
ویا کینان یا کائن قبل کل کون یا کائن بعد کل کون یا مکون لکل کون فصل
فی ان الشی اذا علم من طریق العلم بعلله واسبابه علما انطباعیا فلا یعلم الا کلیا
اعلم ان العلم بالشی قد یکون بصورة مساویة لمهیة المعلوم وقد یکون بنفس وجوده
کعلمنا بذواتنا وبالصورة القائمة بذواتنا وعلم الباری جل مجده بالاشیاء عند
مشائی الحکماء بصور ذهنیة زائدة علی ذاته تعالی وکل علم صوری فهو کلی وکذا ما یترتب
علیه ویتشأ منه ولو تخصص بالف تخصیص فانه ایضا کلی لا یمنع نفس تصوره من
الشرکة من کثیرین فالعلم اذا حصل بالمبادی والعلل علی هذا الوجه فلا بد وان
یتادی بذلک العلم الی العلم بجمیع المعلولات حتی الشخصیات علی هذا الوجه الکلی
ایضا واما بیان ذلک وکیفیته فقد بینه القائلون بالعلم الصوری الحصولی
کالشیخ الرئیس واتباعه مثل بهمنیار وغیره فقد قال الشیخ فی کتابی الشفا
والنجاة هکذا ولیس یجوز ان یکون واجب الوجود یعقل الاشیاء

من الاشیاء والا فذاته اما متقومة بما یعقل فیکون تقومها بالاشیاء واما عارضة
لها ان یعقل فلا یکون واجب الوجود من کل وجه وهذا محال ویکون لولا امور من
خارج لم یکن هو بحال ویکون له حال لا یلزم عن ذاته بل عن غیره فیکون لغیره فیه
تأثیر والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته
ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعیانها والموجودات الکائنة الفاسدة
بانواعها اولا وبتوسط ذلک باشخاصها ومن وجه آخر لا یجوز ان یکون عاقلا لهذه المتغیرات
مع تغیرها من حیث هی متغیرة عقلا زمانیا متشخصا بل علی نحو آخر نبینه فانه لا یجوز ان یکون
تارة یعقل عقلا زمانیا منها انها موجودة غیر معدومة وتارة یعقل عقلا زمانیا انها
معدومة غیر موجودة فیکون لکل واحد من الامرین صورة علی حدة ولیس ولا واحدة
من الصور تبقی مع الاخری فیکون واجب الوجود متغیر الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالمهیة المجردة وما یتبعها مما لا یتشخص لم یعقل بما هی فاسدة وان ادرکت
بما هی مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وترکیب لم یکن معقولة
بل هی محسوسة او متخیلة ونحن قد بینا فی کتب اخری ان کل صورة لمحسوس وکل صورة
خیالیة فانما یدرک من حیث هی محسوسة ومتخیلة بآلة متجزیة وکما ان اثبات کثیر
من الافاعیل نقص للواجب الوجود کذلک اثبات کثیر من التعقلات بل الواجب الوجود
انما یعقل کل شی علی نحو کلی ومع ذلک فلا یعزب عنه شی شخصی فلا یعزب عنه
مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض وهذا من العجائب التی یحوج تصورها الی لطف قریحة
فاما کیفیة ذلک فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ کل موجود عقل اوائل الموجودات

لا فی

عنه وما یتولد عنها ولا شی من الاشیاء یوجد الا وقد صار من جهة ما یکون واجبا بسببه
وقد بینا هذا فیکون هذه الاسباب تتادی بمصادماتها الی ان توجد عنها الامور الجزئیة
فالاول یعلم الاسباب ومطابقاتها فیعلم ضرورة ما تتادی الیه وما بینها من الازمنة
وما لها من العودات لانه لیس یمکن ان یعلم تلک ولا یعلم هذا فیکون مدرکا للامور
الجزئیة من حیث هی کلیة اعنی من حیث لها صفات وان تخصصت بها شخصا
فبالاضافة الی زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلک الحال بصفاتها کانت ایضا
بمنزلتها لکنها تستند الی مباد کل واحد منها نوعه فی شخصه فتستند الی امور
شخصیة وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد یجعل للشخصیات رسما ووصفا مقصورا
علیها ثم قال ولنعد فنقول کما انک اذا علمت حرکات السموات کلها فانت
تعلم کل کسوف وکل اتصال وکل انفصال جزئی یکون بعینه ولکنه علی نحو
کلی لانک تقول فی کسوف ما انه کسوف یکون بعد زمان حرکة یکون لکذا
من کذا الی کذا شمالیا نصفیا ینفصل القمر منه الی مقابلة کذا ویکون بینه وبین کسوف
مثله سابق له او متأخر عنه مدة کذا وکذلک بین الکسوفین الآخرین حتی لا یقدر عارض
من عوارض تلک الکسوفات الا علمته ولکنک علمته کلیا لان هذا المعنی قد یجوز ان یحمل
علی کسوفات کثیرة کل واحد منها یکون حاله تلک الحال لکنک تعلم بحجة ما ان
ذلک الکسوف لا یکون الا واحدا بعینه وهذا لا یدفع الکلیة ان تذکرت ما قلنا
قبل انتهی نقل الفاظه وبالجملة مذهب الشیخ ان علمه تعالی بجمیع الموجودات حتی الشخصیات
علی الوجه الکلی ولیس معنی ذلک انه یعلم طبایع الاشیاء ونوعیاتها لا شخصیاتها حتی

يلزم ان لا يعزب عن علمه بعض الشخصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه
ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت
وصفات كلية لو جمعت لا تنحصر في شخص منها وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن
في طبقته وان خالفوه في القول بتقرر رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في
ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا شاؤه في ذلك ونحن قد
اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم
الباري بالاشياء ليس كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من
ذي قبل ان شاء الله تعالى **فصل** في ان العلم بالشخصيات يجب تجرده لتغيرها
قال الشيخ في التعليقات اراد ان يعرّفنا ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما
وادراكا تتغير معها العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا تتغير معها العالم بهذه
العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو كنت موجودا دائما كان
لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه وكل
لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات
وكذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا
ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت
الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت
في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر
ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت

قبل الانجلاء

قبل الانجلاء هذا اذا كنت زمانيا وآنيا والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما
في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة
جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء لكن الاشياء لان
جهة العلم باسبابها الحضوري لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في
الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا فان
بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير ههنا
اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء
وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان
زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل
ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل
اذ فيما علم بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم
طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا
ضياءها اذ فيما علم بذلك والتالي من المثالين باطل فكذا المقدم والثاني
ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشيء سيوجد مغاير لكونه
موجودا بل مناف له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد ان
الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان
في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن
متغايرين متنافيين فلا يكون هذا النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة علما وصف

تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء
اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة
مسألة العلم فلا بأس ان نكثر الاشياء اما بحسب حقائقها او بحسب تعددها مع
اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة
اي لا يوجد معا او قارة والاول منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان
العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته متجددا ومتصرما على الاتصال ويتغير
بسببه ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان
فان العلة الاولى للكثرة على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي الى اجزاء مختلفة الاوضاع
بمعنى ان يكون لبعض اجزائه بالنسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات
وعلى بعد من الابعاد وكل موجود هذا شانه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تكثرت
في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما
الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة
المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق
بهما ويتنفر العقل من اسناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية
متى يوجد او اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلد
يكون بلى اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق
بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي

كون

كون المختلفة الحقايق غير زماني وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا
بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا
تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان
فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او
غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في
زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن
ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي
مسافة ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون المدة بينه
وبين الحادث الذي تقدمه او تأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك
بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او
بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان وان نسبة يكون
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه
المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او موجود او معدوم هناك
او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته الى جميع
الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان
او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع وجه

في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو
المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الاثير
والاملاك كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على
الولاء ويغيب عنه بالعدم نظره اليه او بتأخره عنه اما الذي بيده السجل مطويا يكون
نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر ان هذا النوع
من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة
من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا
كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا يعلمها ثبت عنده في الكتاب
المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يتباين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل
او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين
ومكان معين وكما ان الباري تعالى لا يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون حواس
جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزهه بل يؤكده وكذا نفي العلم بالجزئيات المتغيرة
على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم في تنزهه بل يؤكده ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما
يوجب التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق

في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده
وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه ليشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية
والمكانية كما هي عليه كلا في مكانه وزمانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه
غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك
العالم غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من
جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير
متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك
قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط الجهل والجهالة وكما ان
الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه من خارج او لم يعلمه
فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل
او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات وساير الامور العدمية
او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية لطالبها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى
الاولى كما هي عليه لم يمكنه الا ان يضع عقله بل يضعف تجوهره الى ان يحاذي الحقيقة حيث
لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصور غير الصور وكل معقول
الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع
وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا
كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون محسوسا ولا مدركا الا بآلة جسمانية
واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان

انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامر عليه في الواقع لا يختلف بالقياس
الى شيء دون شيء لانها ليست باعيانها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف
ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة
المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره
غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو
فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان الاختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب
والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون
كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشيء منها في الوجود سواء
كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شيء آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان
جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث
ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف
يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء
اما مستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او مستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها
السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير
فيه اظهر واما الثالث فهو متصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب
بصور عقلية زايدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس
ومن يقتفي اثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي كاسباب
وعلل كلية ينتهي بالآخرة الى غايات وحركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي

ذلك العلم الى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات اذ العلم الانطباعي الذهني وان
تخصص الف تخصيص لا يفيد الشخصية والجهل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك
بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها بنفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم
ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وشخصياتها وجميع ما لها
من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقق هذا العلم موقوف
على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود والمفارقات النورية العقلية التي تحيط
كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو
وبهذا العلم وجد جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات
حتى الجمادات وباقي حكمها على ما سنوضحه ان شاء الله تعالى وخامسها ان العلم عند
هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان و
المكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته اليها لو تحقق تلك
الاضافة اليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول
صورة الشيء عند النفس فحينئذ يرد عليه ان هذه الصور الموجودة في المكان والزمان
من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة
او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاصناف الاربعة لكنها ليست
شيئا منها كما عرفت به هذا التحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا
من تلك الادراكات لا تحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس
او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة

اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصورة منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها منفصلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع مالها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفا حين بين كيفية علم الله ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتجريدها من تجريده وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجه وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العاقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال معقولة اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها

فصل في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة ومن هذا النفس لا ينفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى كسب واكتساب انما يكون بمقدمات ملايمة فاذا تحقق ههنا امور ثلثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يعنى الجمهور في الانسان انه عاقل ربما قالوا في عقل معوية انه كان عاقلا وربما يمتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما الدين وهولاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في الاستنباط ما ينبغي ان يوثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي راي الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربة والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل على كنسبة المبادي العلم التصورية والتصديقية

الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة اما الادراكات في التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بالحاصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا طبيعة القوة والاستعداد من غير ان تخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فتسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فتسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اذ لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى النشاة العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولم يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامية لان الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين بامر محصل اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الحسية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية

لمفهوم الوجود والشيئية وكون الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفيلة فيها كرتبة لها نورية شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ومشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى ليس عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبتان شاهد تلك الصور في مبدءها الفياض فسميت عقلا فعالا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول بين ارسطو قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المعلم وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها

مقدرة او مستعدة لان تنتزع مهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها
فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير
منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان تصير صورا في هذه الذات وتلك
الصور المنتزعة عن موادها الصايرة صورا في هذه الذات هي المعقولات
يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها فتلك الذات
شبيهة بمادة يحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة
ما فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها
جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما
هي باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة ليقرب بهمك
الى الفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا
لتلك الصورة وتفارق ساير المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل
الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة
عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متمايزة بل هذه الذات تصير هي
تلك الصور كما لو توهمت النقش او الخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبا او مدورا
فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها
فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال
ينبغي ان تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس
في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل

بالقوة فاذا حصل فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات
عقلا بالفعل هذا معنى العقل بالفعل فاذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعها
عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كان من قبل
ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صور تلك
الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات
بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس
هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك
الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد
بعينه ومعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي
من قبل ان تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي خارج النفس فاذا حصلت
معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث
هي صورة في مواد فان وجودها في انفسها من حيث هي صور في مواد هي تابع لساير
ما يقترن بها فهي مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا تكيف
بكيفيات جسمانية واحيانا بان تفعل واحيانا بان تنفعل واذا حصلت معقولات
بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا آخر
ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها تفهم معانيها فيها على انحاء
اخر غير تلك الانحاء مثل ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين فيها
اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها

بمعنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد
موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات
كلها ان تعقل وتحصل صور تلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون
المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل وهي عقل بالفعل
ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن
الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة
الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا
حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما
اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات
بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل
موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء
هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان تنتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها
منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف فذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات
لا في موادها فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي
كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا
في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول
في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك
الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فان الوجه الذي نقول به فيما هو

منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل اتم فيها فعلى ذلك المثال ينبغي
ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان
يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فيحصل تلك الصور
المعقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد
شبيه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل
والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة
لتلك الذات وتلك الذات شبيهة مادة فعند ذلك يبتدي الصور في الانحطاط
الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى
ان تفارق المواد شيئا فشيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت
الصورة التي لا في مادة اصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب
في الوجود وكان ما كان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى
ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى
ما دونها من القوى النفسانية من بعد ذلك ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى ان
يبلغ صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس
الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على
اتحاد العقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا
فيه تتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد
عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس

وبالغ الشيخ الرئيس في لعن تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه
صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل والمعقولات
وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بافاضل
المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف لبوغ الكبار
هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لا يتنقح صورة هذه المسئلة كما فعله
المتاخرون كالشيخ ومن تأخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا
المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات فصل في بيان
معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي المعلم الاول
ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة اضرب
احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يشار اليه
بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود الهيولى انما هو في ذاته يمكن
ان يصير كلا من طريق الامكان لنفسه لكنه ليس ايضا ما بالقوة لنفسه فهو
من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل بعد الا انه ممكن
ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي كذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا
من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون فيه كلا ان يصير مقصورا
للاشياء الموجودة كلها وينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل لطبيعته
التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان
عند ادراكه الاشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصه عن العقول تلك الاشياء

فان

فان الحواس ايضا لا يدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر
اذ هو مدرك الالوان فان الآلة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون
لها خاص والمشم من الهواء ايضا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس
لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه
ما كان يمكن اذا كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي
متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له
ولا ان تميزه كذلك اذا كان العقل دركا وتميزا للمعقولات فليس يمكن ان
يكون واحدا من الاشياء التي هو تميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان
يعقل الكل فليس هو اذا واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها
فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون باجسام
فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك
الحواس انما هو قوة لجسم ما بالفعل ولذلك ليس الحس مدركا للكل محسوس
لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم
ولا هو قوة لجسم ما ولا انفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل
ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات بل
اذا التكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة
اعني الناس وللعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر
ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذي فيهم ملكة

الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالها فان الاول ما كان شبيها
بهؤلاء بل بالذين فيهم قوة لفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل
الهيولاني من بعد ان صارت لذلك العقل ملكة واستعداد ان يعقل وان يفعل
فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا صناعا يعقلون فهذا هو العقل الثاني
واما العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي
به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطاطاليس قياس الضوء
لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا
العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور
العقلي وهذا هو لطبيعته معقول وهو بالفعل كذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق
العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما يصير
معقولا بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي
معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ اذا عقلت كل واحدة منها
فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها كذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي
ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل
انما بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان
يكون هو وحده يدبر ما ههنا يردها الى الاجزاء والالية ويركب ويحلل فيكون هو
خالق عقل الهيولاني ايضا واما ان يكون العقل ذلك بمعاونة الحركة المنتظمة التي للاجرام

السماوية

السماوية لان انما يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس فاما ان يكون بمعاونتين
وبحركة الاجسام السماوية وتكون الطبيعة مدبرة الاشياء مع العقل واذا ظن انه
يضاد ذلك ان العقل وهو الاكرم يوجد في الاشياء التي في غاية الخساسة كما ظن
اصحاب المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية مقدم في المصالح لان العناية
التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن
هو تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي هو
من خارج به وليس ما صار في شيء من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون
مكان لان صور المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هي في الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا
لا على انه ينقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته
ايانا بانه لا يعقل ولا يكتب لانه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة وانما غرضي
في نقلها زيادة التاكيد والتحقيق للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات
ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لعل
السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا فصل في دفع الاشكال
في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة
من وجهين احدهما هو انه يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس الانسانية من
جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل
من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الانسان الطبيعي

فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجا انتقاليا الى نوع اخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها وثانيهما ان الحكما اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولي والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيط ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولي لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد وكمالات في نشاة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصورة الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الحسية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين تعدد الموضوع بحسبها وكذا كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل تؤكده لان الموجودات ما لم تتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية

والحيوانية

والحيوانية لم تتخطا الى اولى درجات العقلية اولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنزعه وتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولا لا العمل من تجريد وغيره بعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي لوسط نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب النزول فالنفس الحساسة اول درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتدا حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تكونت بالصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا اخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول صرح في كتاب المبدا والمعاد ببيان ذلك في فصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات عقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة

عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل بحصولها لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وبعقلها كان بين منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل هو العقل بالفعل بحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان تعقل تلك الصورة او لا تعقلها فان كان لا تعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان تعقلها فاما ان تعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى وانما تعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما تعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان تعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصورة فان الصورة الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم للمخالطة حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى حينئذ يعقل وقد وضع

نفس وجو

نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها وموضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالقوة لانه هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون العقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته المعقولة فيحل منها محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالقوة عقلا بالفعل هذه الصورة ثم ح ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الذي هو كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة

او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطأ
في جميعها فانه ان كان لعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة
فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولاحظ للجزء الذي كالصورة في هذا الباب
ههنا وان كان لعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة
هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس
الواجب وان كان لعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة
حالة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر
مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء
بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها
الى العقل بالقوة نسبة الصور الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت في العقل
بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذوات فيكون
ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل
غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان
يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الحر من النار قائما بذاته لكان اولى بان
يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس
للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته
انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل مهية جردت
عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون

معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول ولعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف
والمداراة مع طائفة من المشائين من جيران مبساق الطبيعة الى تحقيق هذا المرام
والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي
ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول ان
لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند
حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة
الحسية قوله العقل بالقوة لعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيف ما كان او لاجل
حصولها في شيء من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل
تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله تقرير هذا الكلام
انه انما عقلها لاجل وجودها لشيء من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا
من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة
حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجه الصورة المعقولة للعقل بالقوة
ليست كوجه الصورة الطبيعية المكنوفة بالعوارض للمادة لان المادة ليس من شانها
ان يكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان يكون
معقولة بخلاف الصور المجردة المفارقة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لان من شانه
ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصورة الطبيعية لموادها او نقول
على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول
امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة

هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب
مهية الانسان مهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب
في الجواهر سيما فيما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجرد عن المادة في
اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل
ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات
المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص
متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك
الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان
يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من
شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف
فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له
ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القايل بهذا المطلب الشريف العالي
يحتاج الى التحقيق بانه واتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن
طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهي في مخالفة السالكين في موقفهم
ومساكنهم الاولى والعلم عند الله فصل في الاوليات ونسبتها الى الثواني
والذب عن اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان
اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والمجهول وامثالها فلا يمكن
حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا اجزاء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب

الذب بمعنى الدفع

التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن
اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء آخر فهو الذي يدل
بانتفائه او بثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت
والانتفاء لم يأمن في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن
النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذا ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا
بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد
ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان
فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا
من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما
كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت
دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بالقضية اخرى لزم ثبوت
الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر
القضايا والتصديقات البديهية والنظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها
ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود المهيات الممكنة لان جميع القضايا
يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة
الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد
وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود

الجمل الاول

عدم

فقط لا غير وانه موجود هو انسان فقط لا شئ آخر جماد او نبات او عقل او غير ذلك
من الوجودات الخاصة وبهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب
سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بماهية مخصوصة
فكذلك كل قضية غير اولى الاوايل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه
القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا
هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من الجزء
معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
وكذلك وقولنا الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد
تكشف في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء مشاركة
لشئ واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة
فلو كانت غير متساوية لاختلف طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشئ الواحد
لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين
في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه
فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما
كانتا ظاهرتين في الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان
الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
وهكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل

الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوايل في باب العلم التصديقي ولذا
اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع فيها لا يستحق المكالمة
والمناظرة قالوا واذا لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع
فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا
واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة
ولم يكن له قوة مرجحة لبعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها
ونفي الآخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيمه ماهيات
اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق
وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد فقول
علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان
اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان
والضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي افسدت اعتدال
مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث
فعلاجه بحل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام
قوانين المنطق ثانيا ثم بالانتقال الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق
الطبيعة وبعد الجميع بخوض الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا
في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ
والتوفيق لها من عند الله العزيز **الطرف الثاني** البحث عن احوال العاقل وفيه

الطرف الثاني

فصول **فصل** في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد
في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وان معناه وجود الصورة لشئ غير مشوب بالعدم
والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة و
الصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقد لان
وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر
فلا يوجد جزء لجزء ولا الكل للكل ولا يوجد كل للكل ولا الجزء والشئ منها بالنسبة الى
ما هو فيه مجهول وما لا وجدان له للشئ لا ادراك له بذلك الشئ فكل جسم
وجسماني لا يدرك ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو
حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود
بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا احتجاب الا بالعدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تأكد الوجود
وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد
اقيم البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها
وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت
بتجريد مجرد او ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة لذاتها كما بينا
فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد
اربعة طرائق احدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة
العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب
ثم قال بعد ذلك بما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت لغيرها صيرتها عقلا

بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة فان الحرارة اذا
صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت
اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان
البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به
في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء المبني
الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهو ان كل ما كان مجردا عن المادة
ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله
فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان
الشئ الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره
قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شئ موجودا ان يكون موجودا
لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا اصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشئ عند الشئ
امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه
لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك
وايضا فانا نعقل ذواتنا وليس لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي
معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد
ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير
واما بيان ان الشئ المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فذلك لان
المقتضي للعاقلية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة

وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة
الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد اصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة
وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهذا الحضور لصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط
بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل
لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من
روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت
اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف فقال
انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او بغيرها فيكون لك اذن
قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عايد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك
بذاتك فباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس
صورتها فما كنت ادركتها فقلت الاثر صورة ذاتي قال صورة لنفسك مطلقة او متخصصة
بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا
من كليات كثيرة فهي لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع آخر وانت
تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت
ادركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد
علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة
كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال
فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك

لذاتك لا بغيره ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول
ثم قال العبد كلام آخر فاذا دريت انها يدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان
التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت عدم غيبته عنها
وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غايبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها
وما غاب عنها اذا لم يكن لها آتخارجية كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت
صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات
كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان
قيل للخارج انه كلي فذلك لقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخر في
باب العلم والادراك حاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها
بنفس وجود ذاتها لا بحصول اثر وصورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه
فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها
يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف
كما بينا وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الاطناب لبعض مواخذات يمكن
استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل
ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه اذ ما من شيء الا ومن
شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل من تجريده واما الشبهة بان ذات
الباري جل مجده غير معقول للبشر فمندفعة بان المانع عن ان يصير ذاته معقولة
لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة

وفي كلامه

ادراكنا وقصورها عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا
وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحثات من زعم ان هوية الباري نفس
انيته الممكنة ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري تعالى
هو الوجود المجرد عن ساير القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية
معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري تعالى معقولة بتمامها واما على مذهبنا
فلا يمكننا ان نقول ذلك الكلام لانك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين
الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر
متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناه في الشدة فكيف
يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي
عام وما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان الامتياز
بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسلب
امور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا
ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده
والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير لعبده فانما يكون عنه
والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق
في حقه تعالى فرجع الى سلب ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان
سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب
بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا ساير الصفات السلبية والاحوال التي

وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات
مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها ان يصح كونها عاقلة لانها اذا صح كون
ذلك المجرد معقولا امكن كونه معقولا مع شيء آخر وقد عرفت ان كون الشيء معقولا
هو حصول صورته مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها
شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما ونحو تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتيهما
او تتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه
لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما
فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة
على وجوده وذلك محال فان امكان وجود الشيء الممكن قد يجوز ان يكون سابقا
على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين
المعقولتين من لوازم ماهيتيهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة
بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة ساير الماهيات وذلك انما يكون بانطباع
صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك الماهيات
لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة
لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيصح عقله لذلك الشيء
عقله لذاته العاقل فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره
وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل
الوجوب اذ لا يكون هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة

وحصولهما

والكثرة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة ثبت علم واجب الوجود
بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود بالذات
واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون
علمه لسائر الاشياء لان ذاته تعالى علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان
في الجهة واقول وهذا المسلك الاخير لا يخلو من صعوبة واشكال على مقتضى القوانين
المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها
يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة
متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة العقلية في الذهن مخالفة لما
في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون
المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية
والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارج منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة لان
مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة
متوقفة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء ولا لا مقارنة شيء فكيف يثبت
من هذا المسلك علمه تعالى بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور

الاشياء

الاشياء المعقولة في ذاته وثانيها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع
الممكنات بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك
ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين او ثلاث
وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك سالما تم ولو تم لا يتم الا بالقول بان التعقل عبارة
عن اتحاد العاقل بالمعقول وان البارئ تعالى جلت عظمته جميع الاشياء على
الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج
الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول الحجج بجميع الطرق المذكورة
اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطرق
الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا
عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع
كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا سنح فيه حال لم يكن من قبل
بكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا
لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم
ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي
يدرك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا
وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب
اشتغاله بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان معه بالبدن
في التعقلات وليس كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة

كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا تكون المادة سببا
لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة تتشخص بها وتتهيأ لاجلها للخروج
الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم
على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي
يمنع من شيء ممكن من شيء والذي يشغل عن شيء يسهل لشيء انتهى كلامه اقول
هذا المطلب مما يحتاج الى بحث وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان
يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية
ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان
وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا
والبرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس
لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان يدرك جميع المعقولات من غير مانع
من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا اثر شواغله عن الادراكات
عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان
الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم
يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها
بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة
واحدة فالحق في الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها
ليس عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة

عن الصورة

عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم
الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث
معقوليتها وكذا ادراكها للماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها
العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق الا في قليل
من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنها هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال
وبالجملة فللنفس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة الخيال ونشأة
العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيها ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل
ومتخيلا بالفعل فيتحقق فيها ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه
من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس
في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم
فيها ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا
بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان يجعل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد
لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة
خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس
الانسانية يرتقي من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فهذا ابتدئ في اول
النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية
ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات
التي منها اول الاشياء التي لا ينسب الى المادة الجسمية واذا وقع بها الارتفاع من

فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل
المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينها وبين العقل الفعال
ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها
بعد تحولها فى الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم تكن فى مادة اصلاً ولا يمكن ان
يكون الا مفارقة والعقل الفعال من نوع ما هو عقل بالفعل لانه متحد به الا
انه الذى جعل الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات
التى كانت معقولات بالقوة وهى متخيلات معقولات بالفعل فان
الشئ بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشئ الواحد
جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلاً هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود
بالفعل والجسم لا يسخن الا بسخن غيره ولا يستنير بالذات فنسبة
العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى
مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما فى مادة
وهى قبل ان تبصر مبصرة ورائية بالقوة وليس فى جوهر الباصرة التى
فى العين كفاية فى ان تصير مبصرة بالفعل ولا فى جواهر الالوان كفاية فى ان
تصير مرئية مبصرة بالفعل وهى الشمس تعطى البصر ضوءا تتصل به وتعطى الالوان
ضوءا تتصل بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل
وتصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة
وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذى هو بالفعل دائما

يفيد

يفيد العقل الهيولانى وجودا ما فنزل ذلك الوجود من العقل الهيولانى منزلة الضوء
من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذى هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التى
هى سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء التى هى كانت بالقوة مبصرة مرئية فيصير مبصرة
مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولانى فانه بذلك الوجود العقلى يعقل نفس ذلك الوجود
وبه يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب فيضان ذلك النور العقلى فى العقل الهيولانى
وبه يصير الماهيات التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو
عقلا بالفعل وهى ايضا معقولة بالفعل وقد علمت من طريقنا ان الحس عين
المحسوسات وان الجوهر الحاس بما يدرك المحسوسات لا بنفس تلك
المحسوسات فالبصر بما يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل
فكذلك العقل بالفعل بما يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات
عندما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان
والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور
للاجسام المادية واعراضها عند شئ اصلا وما لا حضور له كيف يكون عنده قوة مدركة
بل الحاضر بالذات عند الحس البصرى هو صورة مماثلة لهذه الهيئات المبصرات
عند النفس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات
الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة
الوجود الخارجى المادى الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة
المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل

والعقل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال فى
باب العقل والمعقول ينبغى ان يكون جوهر آخر فى باب الحس والمحسوس يكون نسبته
اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل المفارق
فى العقل الهيولانى شبيه بفعل الشمس فى الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك ليس
العقل ومرتبته فى الاشياء المفارقة الذوات التى ذكرت بعد السبب الاول
هى المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه فى القوة الناطقة ما منزلته بمنزلة
الضوء من البصر حصلت فى عين المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة الخيالية معقولات
اوائل وثوان والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال
والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال
هو نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هى ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف
وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول فى الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة
وهذا ايضا من العجائب وترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد
وذلك لان الاوائل المعقولات ههنا اخس وجودا وكل ما هو جنس وضعيف فهو
اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبائع العامة
معلولات الطبائع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التى هى اكمل وجودا
من التى هى اعرف عندنا واسهل ادراكا وهو اكمل وجودا كان اجهل عندنا فى
اول الامر فلذلك يقع ترتيب الموجودات فى بعض العقول المنفعلة التى هى
صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعال هذا بحسب الحدوث

واما مالها

واما مالها بحسب البقاء فهى كما كان الواجب فى الجبلة العقلية والدين الالهى من الترتيب
الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها فى العقل
الفعال غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس
انه قال فى كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم ان
يكون ذاته اشياء غير منقسمة ليعطى المادة اشباه ما فى جوهره فلا تقبلها المادة الا
منقسمة **فصل** فى ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته
ويكون دائما ما دامت ذاته الذى ذكروه فى هذا المقصد ان كل من عقل ذاته
فلا يخلو اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند
ذاته والثانى باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته فى الماهية النوعية
او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته فى النوعية اذا حلت
فى ذاته فحينئذ لا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشئ من العوارض
فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف
وان كانت مخالفة فى الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل لتعقل
ما لتلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات
عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اقول وهو عندى من اضعف الدلائل وذلك
لان الامتياز بين الذوات المتساوية فى الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو
بنحو الوجودات الشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانسانى بانحاء وجوداتها
وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود

فانّ وجود صورتها في العقل وجود وعارض لموضوع عندهم و وجودها في الخارج
لا في موضوع وكون مهية واحدة موجودة تارة في الخارج لوجود جوهري وتارة في العقل
لوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زائدة مطابقة
لمهيته لم يلزم منه محذور وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا و نتصور تصورنا لذاتنا ولو
كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل
وهو واقع هذا والصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء و ذاته عبارة
عن وجود مهيته نحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي الا بحضور
ذلك الوجود بنفسه كما مرّ مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود
ذاته غير وجود تلك الصورة لانّ ذاته جوهر و تلك الصورة عرض و وجود الجوهر
غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا آخر مشابها له
في المهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية
فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصص بقيود اخرى كثيرة والذات
العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يكون
هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في آخر التلويحات
توضيحا لهذا المطلب اني تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية
و وجودا و ضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات التي
هي رسم ... اما الاضافات فضاد فهذا خارجة عنها واما انها لا في
موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها وتعقلت ذاتي

وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان
لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي
ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحيث امتاز عن غيره
بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم
محصل غير ما قيل فهو ادراك شيء ما لا يتقوم بادراك نفسها اذ هو لنفسها ولا بادراك
غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما
وجد عند التفصيل الا وجودا يدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على
ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم
انا عرضيا لها فاكون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو
محال فعلمت ان مهيتي نفس الوجود وليس لمهيتي في العقل التفصيل الا
الى امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك
فصل مجهول جواب اني اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة
الى هو فيكون خارجا عني قيل لي فاذا ينبغي ان يجب وجودك وليس لك
قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا اتم منه و وجودي ناقص وهو منه
كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز
فصلي وامكان هذه لنقص وجودها ووجوبه لكمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو
كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي عن الهويات
المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة

ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الالهية فائضة على الوسائط و بتوسطها
على المعلولات المتأخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس
ذاته و ذاته دائمة الادراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان
اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات وان الانسان
متى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق والحركة
بل الى ادراك مخصوص لصدوره منه وتحصيل له وكذا القول في التحريك فالهارب اذا
هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من عدو مطلق بل عن عدوه الخاص
ولا من حر مطلق بل حر مخصوص اصابه و وصل الى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد
اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات
فليس قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة
مطلقة بل الشهوة المخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر ان
علم الانسان بنفسه و ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك
عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لا لحد وسط هو فعلي استدل بفعلي
على ذاتي و ذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الكون استدل بالفعل المطلق
على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدل بالفعل المطلق فالفعل
المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل
هو انا وان استدلت على فعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي
فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان

بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يحصل فعل غيره وسطا في الاستدلال
فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم
بعلته كما في البرهان اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول العلة
ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما بما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا عنه
ولا سببا عن سببه فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء **فصل** في ان
العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول
السابقة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل
والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه
ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه ان لم يكن منقسما
بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه منقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة
فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع
اصلا فلا يمكن ان يحل بوجه لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن
ان يحل الا بمادي فينعكس عكس النقيض كل ما يحل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة
وهذا هو المطلوب لان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه
كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا
فالمطلب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له اصلا بما له وضع فان قلت قد
تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية
على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس ومفهوم الحيوانية المطلقة العقلية

وانه عند العقل بحسب الوجدان فانّ معنى قولنا الحيوان ناطق وقولنا الواحد
نصف الاثنين مما ليس فى مكان او جسم فلا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه
ههنا او هناك لكن الحكما كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا انّ
المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء
متشابهة الحقيقة والاوّل لابد وان ينتهى الى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام
لاستحالة تركب الشى من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول
لابد وان يدرك ذلك الواحد والثانى محال وبيانه انّ المعقول الواحد
اذا انقسم الى قسمين متشابهين للجميع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ
اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا فى كون ذلك المعقول معقولاً وح
لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون
كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً ايضا كالاصل اما الشق الاوّل فباطل
من وجوه ثلثة احدها انّ كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شى ليس هو اياهما بل لابد
ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون انقسام
جزئيه من حيث صورته المشابهة هف وثانيها انّ المعقول الذى شرط كونه معقولاً
هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً
غير منقسم هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً واما الشق الثانى

وهى امر غير منقسم وغير ذى وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم
وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا
ليس الامر كما زعمت فانّ المناط المعقولة بما هى معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فا
بما هو جنس اعنى الطبيعة الجنسية من حيث هو معقوليتها وكليتها واشتراكها
بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرها من المعقولات
غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتى تتحد معها من الماهيات الطبيعية
هى التى اذا اعتبرت من حيث هى هى فهى لا منقسمة ولا لا منقسمة وان كانت
منقسمة فى الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت
موجودة فى الواقع وهذا لا ينافى ما ذكرناه فانّ المراد مما ذكرناه هو استحالة ما لا ينقسم
فى الواقع متحداً مع ما ينقسم واتحاد الكلى الطبيعى اعنى الماهية من حيث هى مع الشخص
الجسمانى ليس كذلك فان قلت الهيولى مجردة فى نفسها ثم انها تقبل المقادير
والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذى وضع ولا منقسم وكون
الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا
وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بتسليم انّ الهيولى غير مجردة فى الواقع
بل هى مجسمة لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية متقدمة عليها
وليس الجسمية المقدارية من العوارض التى تلحق بعد تمام وجود المعروض ولا تجرّد لها
عن المقادير والاوضاع فى نفس الامر بل بحسب مرتبة ذاتها التى هى جوهر بالقوة
واما بيان انّ الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر

فانه

وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بعينه معقولا وكل
واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام الى اجسام فذلك
ايضا باطل لانّ الصورة المعقولة حاصلة باقل مما فرض انها هو فكانت الصورة
معقولة ابداً مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون
فيها عارض غريب بل كل ما جردت عن العارض الغريب فهى بالبتة بعد لامع
انّ التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لانّ
كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه ونوعه متحفظ بجزئيه
وهكذا اجزاء جزئيه ففى كل منقسم وفى كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب
فتبيّن من هذا انّ المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذو مقدار
واما انّ الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اذن
اما منقسمة او لا منقسمة فان انقسمت فقد مرّ بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فيكون
حالة فى نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودى وايضا
كل ما يحل فى نهاية الشى فليس بالحقيقة صفة لذلك الشى بل لو كانت صفة لكانت
صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام فى تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة فى الذات
المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى واندا فانّ النقطة عرض
ذات الخط بما هو مقدار والخط للسطح كذلك والسطح للجسم بما هو مقدار او
ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه ونهايته والعلم
ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يمكن المحل

لذاته

لذاته عاقلاً له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لانّ الادراك كمال والكمال انما يوصف
وجود الشى لا عدمه وايضا لو كان التعقل فى جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلاً
بتمامه بل لطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً وجاهلاً معاً
لشى واحد وهذا محال **فصل** فى انّ المدرك للصور المتخيلة ايضا لابد ان يكون
مجرداً عن هذا العالم هذا وان كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه
لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لانّ المحسوس لا يفيد المعقول
ولا يتسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو
انّ الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم
فهذه الصورة المتشكلة اما ان يكون بالقياس الى ما هى متشكلة فى الموجودات الخارجية كما انها
شكل منتزع عن موجود خارجى وليس كذلك او تكون شكلاً فى مادة دماغية حاملة له والمادة
الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان تشتغل فى آن
واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر والشكل ايضا بشكلين متباينين
دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعى له وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل
الذى كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد وكذا غيره من
الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المتشكل الحاضر فى الخيال وينبسط
فى تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن ان ينمو ويزداد الا بانضمام
مادة من الخارج اليه فظهر انّ المقدار المتشكل المتخيل ليس مقدار المادة الدماغية
ولا لغيرها من الاجسام الخارجية فبقى ان يكون لنسبة القوة الدراكة اليه غير نسبته

الحاملة لما يحلها اذ لا نسبة لذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس ان
تلك القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة
والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول
محال لان ذلك الشكل غير واضح فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره
ولا قدامه او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون
ذلك المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بان يكون القوة
صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة
بينهما بالفاعلية والمفعولية فيكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة وهو بيّن لما شأن
المقادير ليست علة فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة واشباهها
قد تزال وتسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية
لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركة الوضع فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع
بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها في
جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث
دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة
بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني
لابد وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجوده قبلية زمانية او ذاتية فلابد
ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر قبل حصوله كما للنار والشمس في
تأثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصورة

الخيالية

الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصورة لا مادة لها فالمؤثر
في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فاذا
لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة
اليها فهي لا محالة مبدء غير جسماني لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه
وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع
فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه الحلول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية
فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة
كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك
المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة
قوة اخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهي التي عول
عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس وقررها بعض المحققين من الاسلاميين انا
نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين
هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا
تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا
ان تلك الصور موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة ممتنع ان يكون شيئا
جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا
قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال
ان بعض تلك الصورة منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس

بعض اهل التحقيق
ای الفارابی

من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالنا والا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور
امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير
الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه
الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل
هذه الحجة ونظايرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول
بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا
العالم جميعا وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة
العظيمة واحمده عليها وكذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما ان الصور الخيالية لابد
وان يكون لها امتداد في الجهات وذو اقطار والا لم يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا
فلابد ان تميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك
ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير
النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة
مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها قال
صاحب المباحث هذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ذكره
في كتابي اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء للعالم لا يلزم ان يكون بالحلول
فيه بل باحد انحاء ثلثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس
بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل وبالمعلولية كما في علم الاول

بالممكنات

بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات
الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا
الاشكال بان النفس اذا تصورت الكرية فهل يلزم ان تصير النفس كرية لانه لا فرق في
نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع
ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناه في المرآة فان تمثل
تلك الصورة المشاهدة لاجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا لوجودها في الهواء وليست
هي عين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون
مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي ايضا صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر
من المواد الخارجية وثانيهما انه لما جاز ان ينطبع هذه الصور المقدارية فيما ليس بجسم
ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ
كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم
وما لا شكل له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة
المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما
اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل
وجودها في ذاتها وجودا امكانيا لا تحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من
التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام
مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين واما ما لم
تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء

متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار والثاني قبول لا مقدار وقبول مقدار آخر
فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا
او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضل في الخارج فالشكل
العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضل خارجا
عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال
من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن
الاجسام والاشكال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم
والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا للمحل او مفاوتا وذلك
لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات
وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر مرارا حجة اخرى على تجرد
الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضره
وقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن وللحاكم بينهما
حاكمنا بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي تمنع عن
الكلية والاشتراك بين الكثير لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية
مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلا بد
وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن
كل منهما وتتأثر فان الجسم اذا حل فيه السواد تغير وترتب عليه آثار مخصوصة كقبض

الابصار

الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض تغير وترتب عليه آثار تخالف تلك الآثار
واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما بمثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل
منهما يطرأ ويزول ويجتمع معا ويفترق وهو كما كان هذا ان كان الخيال
محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها
عنه لان نسبته اليها بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك
قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في العلوم المفارقات وبالجملة
شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما
لمحل غير مادي اذ الجوهر فاعل وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد
والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي بانفسها في النفس بل ينطبع صور هذه الامور
ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور التي
في الذهن لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض
وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما
فقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة
وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة
واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور
التي تصورناها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء
عبارة عن انطباع ماهيتها في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند
تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها

كما احسسنا بها في الخارج فالتحقيق كما مر ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية
والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة
الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان
في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يمتنع اجتماع المتضادين فيه
من جهة قبوله الانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق وببعضه
حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا سخن بعض يده بالنار وبرد البعض بالماء
والجسم ببعضه محاذ لشيء وببعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران
متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع
الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء
جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة
لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان
يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة
الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام
غير بالغة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد
مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر
غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الافلاك يمتنع عندهم ان يقوم
بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان
يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الافلاك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون الفلك

او الروح

او الروح البخاري الذي فيه مشابهة للافلاك قلت استحالة الاجتماع لبعض المتقابلين كالمتضادين
في جرم الفلك ليس لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا
يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء
لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر
كالتماس بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر مماس بجزء
منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة العطارد وكذا لبعضه شمالي
ولبعضه ليس شماليا بل جنوبي ولبعضه شرقي ولبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات
فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولنا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها
الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة
الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى وبه تنحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب
بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة
غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج
العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في
بابها عن القوة الى الفعل لكان القول ببقاء العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها
حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يكون
وجه الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما
ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احد الصورتين الفعليتين
اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم يحصل الآخرة فلا جرم بطل تلك القوة

راساً فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية تقوم بها قوة عقلية هيولانية
فاذا فسد البدن تفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء
يعتد به مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة
كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية
للمعقولات ليس امراً ذاتياً ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم
النفوس الناطقة وهو ان صدر عن الحكماء الراسخين كافلاطن ومن كان على منواله
فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية
اطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها
ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطوطاليس
كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه
مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحاً او ضمناً او استلزاماً بان
للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان تصير
عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعال في كونه عقلاً بسيطاً وكل عقل
بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم
ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر او تجدد حال فكل
صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه تحقق قولهم ان العقل النفس
للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير
عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط

كل المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس ان تتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطن
من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتكثرة في معنى
نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة
وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات
والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدئها و
منشائها الاول الذي يعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطن الى مثل
هذا المعنى لا غير فعلى هذا يصح تاويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم
ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن
المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على
غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان
ذلك الخلو اما ان يكون ذاتياً لها او عرضياً فان كان ذاتياً وجب ان
لا تصير عاقلة اصلاً لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كانت
عرضياً مفارقاً والاعراض المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية فلولا
ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي لم يكن خلوها عن العلم عارضياً لها فثبت
ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن
والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت
من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او اخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين
فنقول ليس اذا لم تكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها

ذاتياً لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود
العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلاً ولكن ليس
كل ما كان معدوماً كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوماً وايضاً لو
كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان
كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها
في تدبيره منعها عن الالتفات الى ما لها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل
لان الصور العقلية اما ان يكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون
فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان يكون مدركة لها شاعرة
اياها بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة فيها بالفعل
لم يكن ذلك ذاتياً فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها
قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باتصالها
بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان مجرد
حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس لعلمها بحصولها
ملكة الاتصال لتعقلها لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى
فرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري حاصل بين العالم
بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى **فصل** في ان العلم ليس بتذكر هذا
القول اي كون العلم تذكراً اقرب من الصواب من القول السابق
وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال

علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق
بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها
في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم
تذكراً وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق
محال وان كان طلب الحاصل ايضاً محال فان من طلب شيئاً فاذا وجده يعرف
انه الذي كان طالباً له كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه
هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها اذا كنت بها
جاهلاً فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب
المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان
على حدوث النفس ما سياتي واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في
اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة
بينهما فاذا كانت مطلوبة فهي لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما
بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها
واذا وقعت الفكرة ونادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب
قد حصل فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور وان كان مجهولاً من وجه التصديق
لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوبة لم يكن
قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والفكر
غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجده الطالب عرف

مطلوبة بتلك العلامة واصحاب الملخص شبهة قوية في الكتاب المشهورات حللنا عقدها
وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى **الطرف الثالث** في الكلام في ناحية العلوم وفيه فصول
فصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه
ضربا آخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية
فلا يمكن ان تدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه
ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا يخلو اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم
او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت
مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف وان لم يكن حاصلة في ذلك
الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه فلا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة
وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة
الوضع اذ لو كان لها فعل وانفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها
لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم بالوجود فكل
قوة يحصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام بوجه
دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت
مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة
ايضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في معرض الانقسام بالفعل
او بالقوة ولا يخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان كانت
متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا كثيرا بل مرارا غير متناهية

بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول
من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء للهوية
المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعان
مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول
لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان يكون
على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت
القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا ثم لنقسم
على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال
وان كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا اولا واجزاء
قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية
ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة
عند حد فيلزم ان يكون للشيء الواحد اجناسا وفصولا بلا نهاية وهذا محال
ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب
بانها فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم اوجب
تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون
عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والنوع في كل واحد من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا الشيء الواحد
فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين

معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الفصل لانها من الاجزاء
المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى
احدهما غير الاشارة الحسية الى الآخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع
فيجب ان تحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته
الا ترى ان فصل السواد وهو قابض البصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان والتحقيق
ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان يكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من
المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض والالوان والشجر وغيرها
معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون
الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم
وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض
يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما في وجودها العقلي
فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله
عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما
يدخل في حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالالوان والافلاك وغيرها
فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة الى آخره
لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي
فبقي الاشكال ولم يزل الاخلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها
ومعناها معنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج

ووجه في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجه آخر غير هذا الوجود
وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو يحمل على تلك الماهية انها
ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد
وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهية عبارة عن مفهوم اللون القابض
للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت
ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية
والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل احد بل
وجودا عقليا الوجود فذلك الوجود لعاقل او عنده لا درك منه معنى اللون
القابض للبصر من غير ان يحصل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات
متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية وقد ساقنا
الى العلم بتعدد انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان
مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان للماهية الواحدة
اطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل**
في ان الحواس لا يعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل ان الادراكات
الحسية يلزمها انفعال الآلات الحواس كما هو الحق وحصول صور المحسوسات
سواء كانت في الآلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس
بتوسط مظهريتها فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان الاسد ايضا
مثلا انما يحس بالحرارة ويتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيه والبصر انما يقع

فيه الاحساس لصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت
للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة
المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس او النفس الحساسة
بما هي حاسة ليس لها علم بان للمحسوس وجوداً في الخارج انما ذلك ليعرف
لطريق التجربة فهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس والخيال
والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور يراها
فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول يا هذه المبصرات التي اراها ويقول
اني ارى فلانا وكذا وكذا او يجزم تارة ما راه كما راه فهي بالحقيقة موجودة في حسه
كما وجدت الانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل مميز
ويعلم ان لا وجود لها في الخارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج
كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله اشياء
لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع
ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك
وجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما
هي عند اليقظة وتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من
اي قبيل وكذلك اذا تاثرت ابداننا مثلا عن حرارة وردت
عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخل كسوء مزاج حار حصلت بها
لا يكون الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم خارجا

كان

كان او داخلا فذلك للعقل بقوة الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانا
نحس بالثقل وننفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب
جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها
بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام تنبه اللبيب بان للنفس نشاة
اخرى غير عالم الاجسام المادية توجد فيها الاشياء الادراكية الصورية
من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ولنعم ما قيل
على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة
ان الموجود من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليس اياها بل من جنس آخر
من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات
والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة
كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والافلاك
والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء
ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها
من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من
ذي قبل ان شاء الله تعالى **فصل** في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم
عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف
وناقص الاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الاجساد والاجرام
والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية

والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصورة القائمة بالمواد او المتعلقة بها
وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في
الاعدام والامكانات والظلمات لا تستاهل للمعلومية ولوقوع اسم الوجود
عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود للشيء منها الا في ان واحد
والانات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في ان واحد وهي الاجرام
والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل ان المتحققة حدوثها بان واحد
مع زوالها في ساير الانات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من
التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته
واليه اشار افلاطن بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا
كون له لانه عني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم
في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصور العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار
الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدها من الحضرات الخمس الالهية
اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة
الاثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة
علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات الانسانية
على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات ولشدة
وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد
وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها

اذ كلها

اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله بالا تبصرون ولفظ العقل في
كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح
المجردة والمثل المعلقة وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها
بعالم الصور الالهية التامة الوجود تنجبر نقصاناتها وتنحط سهوها وثالثها عالم الصور
الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر
والالات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك
الا ان يرتفع من هذا العالم وتتجرد الى الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس
الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السايلة الزايلة
المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات
والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة
في الايجاد الموفرة للعلم والعلاء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في
كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل
ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم
نفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بما صار واحد
القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها
من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية
للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات
صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات

سبقاً فالمدبرات امراً ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب
في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك
كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امراً الى عقولها
التي هي من عالم الامر الموجهة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى ولك ان
تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية
ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في
عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حيوية ومراة مشاهدة واليها اشير
في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم
عالمان عالم العقل وفيه مثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم
الاول كلياً والعالم الثاني كايناً ونقل ايضاً ان لافلاطون كان تعليمان تعليم
كلي وتعليم كايني والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجريد والثاني
تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين ولنسبة ذلك العالم اشارة
الى عدم ظهوره على الحواس كما ان الحسية لصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس
الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل ساير الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها
وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها وحجابها عنها الشواغل المواد
ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم
بحسب الاعداد الشخصية وليعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها
وهي اصل جواهر هذا العالم وماهياتها ومن حقايق هذه المحسوسات المادية

والذي لعمري اثباتها بل اثبات اشباح المعلقة جميعاً غير الذي سبق لنا ذكره في
باب اثبات المثل الافلاطونية وهو انه لا شبهة في ان في العالم شيئاً محسوساً
كالانسان مثلاً مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت
ان له وجوداً في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة
في الخارج وثبت ايضاً ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية
والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث
يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريد
ماهيته عن ماهية العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضاً متيسراً
لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي القدري الابدان يكون في جهة
من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجوداً في الطبيعة المادية وهو
لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً ووجوداً في الحس المشترك والخيال وهو بهذا
الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجوداً في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل
لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو
بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العاقل وتحد العاقل
والمعقول وعلم ايضاً ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام
في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة
جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه
في عالم الاشباح ومثال عقلي قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل نوع طبيعي

من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها
مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحداً غير متعدد
وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة
او من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما
في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فحل صورة من نوع واحد كالانسان اذا
جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضاً فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها
هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام
لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في
غيرهما من نوعهما سابقاً او لاحقاً وان كان الف الف صور في هذا العالم فظهر من
هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الافراد
الغير المحصورة او كان نوعاً محصوراً في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم
العقلي الرباني كما هو راي افلاطون الالهي ولا اظن احداً في هذه الاعصار الطويلة
بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين
البرهاني الا واحداً من الفقراء الخاملين المنزوين خاتمة البحث
في شرح الفاظ متعلقة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مرادفة
وهي كثيرة ومنها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكاً لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود
منه من الحكم مطابق المعنى اللغوي بل الادراك اللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء

اي الادراك العلمي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال
اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اي بلغا
وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل
والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول
العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه
يشعر بكذا ومنها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه
بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس
انما موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المتشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها
مشتركة في معنى واحد هو ما به الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء
فانها هي بعينها حقايقها وماهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور
في العقل وتاكدت في الحكمة وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة
من استرجاعها واستردادها سميت تلك الحالة حفظاً واعلم ان نسبة الحفظ
الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فبذلك الحفظ مغاير للقبول مغايرة الذاتين
او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار الفطر
وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعراً بالتاكيد بعد
الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظاً ولانه انما يحتاج الى الحفظ
فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى علمه حفظاً
اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم

والمستند قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وقوله انى عليم حفيظ لا يقال ليس الكلام فى ان اطلاق الحفظ عليه لم يكن
بل فى ان اطلاق الحفظ على علمه بل وقع ام لا فلعله لعلمه بصفة او قوة ويحفظها بصفة
او قوة اخرى لانا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسيأتى ان العالم كله صورة علمه التام
كما انه صورة قدرته النافذة فى كل شئ فذاته التى هى عين علمه حفيظ على كل مرتبة
علومه التفصيلية يحفظ بعضها ببعض لان علومه فعلية انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ
بالتأكيد بعد الضعف فغير معلوم الا فى بعض المواد الجزئية واما الاستدلال بانه انما
يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعى فالحصر ممنوع وان
اراد به الامكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلى
الزائد على ذاته الثابت فى قلمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما فى اللوح المحفوظ هو
صور علم الله المحفوظ عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها **ومنها**
التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن قوة العاقلة فاذا حاول الذهن
استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لابد فى التذكر من وجود جوهر عقلى
فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا فى ان ذاته
منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجب عنه النفس
اما لسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل فى باب العقل
والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازى
وغيره فى باب التذكر فقال ان فى التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو انه عبارة

عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها
فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها
لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع
مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل
العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما
هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب انما هو لاجل
عدم تحقيقهم امر الوجود الذى هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلى من المعقولات
الثانية ولا يكون شئ منه اشد وشئ اضعف ولا ان الفعالية جهة اتحاد
من الوجود لبعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذى هو من باب الوجود لانه كان
النفس واعلم ان هذه الشبهة مع انها غلط الطريقة التى اخترناها من ان الادراك
العقلى انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صورة الموجودات او وجدت
فيه صور الموجودات صعب انحلالها لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشأت مختلفة لنشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة
العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله
نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها فى الدناءة بحيث لا يحضر لها عقل
الا نشأة الحس مع ما يتبعها من نشأة الخيال شيئا ضعيفا خياليا فضلا عن
حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس المتوسطة فى القوة والكمال
اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس وتدبير البدن ببعض قواها

الطبيعة واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقى معها شئ
كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد
الاتصال يمكنها التذكر لما يتجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلى وقوله
ان لم يكن الصورة التى يريد استرجاعها متصورة لم يكن استرجاعها ان اراد
لعدم التصور انها كونها غير متصورة الا بالكنه ولا بوجه الحكاية والا حصلت ايضا القوة
الاستعدادية القريبة لحصولها فمسلم ان مثلها غير ممكن الاسترجاع لها وليس الكلام
فى مثلها وان اراد بذلك كونها غير متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل
والتمثيل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه
تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل
سواء كان اولا بالتفكر او ثانيا بالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية
ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله تعالى **ومنها** الذكر للصورة الزائلة
اذا عادت وحضرت سمى وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال
لم يسم ذكرا ولهذا قال الله تعالى ان عبدى يعلم انى لست اذكره فكيف اذكره اذ لست انساه
قال صاحب المباحث لعل اعادة شبهة التى اصر عليها انها غير ممكنة الاختلال
وههنا سر آخر وهو انك لما عرفت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه
صفتك وتجد من نفسك حلا انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه
المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء
اخفاها اقول لعلك علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء

الينا من حبل الوريد ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل الى معرفته ونصل الى دار كرامته
ولنشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء
وانزل الكتب من السماء لا لان نكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين
الشاكين **ومنها** المعرفة وقد اختلف الاقوال فى تفسيرها فمنهم من قال
انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها
التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا
لان التصديق باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة
واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف
لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل
لا يسمى عارفا الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن
مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك شيئا وانحفظ
اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا ذلك الذى
قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول
بتقدمها على الاشباح ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام
وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت
مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت
انها كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا **ومنها** الفهم وهو تصور
الشئ من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع **ومنها**

الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك
من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب
الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية
لا جرم انهم الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلى من انزال ذلك
الكتاب ومنها العقل ويطلق على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشىء الذى به
يقول الجمهور فى انسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها
وحسن افعالها وقبحها والثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم
كون هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان والرابع
ما يذكر فى كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملى والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب
النفس فى احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى وما بعد
الطبيعة وقد مر بيان لبعض هذه المعانى ومنها الحكمة وهى ايضا يطلق لمعان فتارة
يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم
النظرى وتارة يطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات وفيها يقال
احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة
العباد ورعاية مصالحهم فى الحال او فى المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت
الحكمة باقوال مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات
لا كمال فيها لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقائق والماهيات فانها باقية
مصونة عن التغير والنسخ وهى المسماة بام الكتاب فى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء

وحقائقها

ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة محمودة
وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية قالت الفلاسفة
الحكمة هى التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية اعنى فى العلم والعمل وذلك بان يجتهد
الانسان فى ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن
الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياءه عن الوقاحة
والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف
قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهى المعرفة الحاصلة من الحيلة وهو تقديم
المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله
لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم
التى هى غير حاصلة والوجود الذهنى غير وجود الذهن فان الذهن فى نفسه من الامور
الخارجية وما يوجد فيه بوجه مطابق لما فى الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهنى
لذلك الشىء وهو الوجود للشىء الذى لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى
وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانسانى خاليا عن تحقق الاشياء فيه
وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا
للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق
الروح الانسانى لاجل معرفة حقائق الاشياء كما هى لوجب ان يكون
فى اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لانها خالية من الكل كما ان
الجليدية لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت فى اصله جوهرها

قوة محضة خالية عن الصور الحسية وهكذا الروح الانسانى وان كان فى اول الفطرة
قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان يعرف الحقائق ويتصل بها
كلها فالعرفان بالله وملكوته واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك
نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطا به ومنتجة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكرى فالعلم
هو الاول فى الاخر والمبدأ والغاية فلابد للنفس من ان يكون متمكنة من تحصيل
هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه
المعارف وهى الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية
والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات
دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفى بعض كتب
الشيخ الرئيس ان الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى
استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا فى بعض رسائله ان القوة العقلية
اذا اشتاقت الى شىء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان
فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى
اخرى من شانها ان يعدها لقبول الفيض لمناسبة بين النفس وبين شىء
من الصور التى فى عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس
والقوة الفكرية كما فى قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس ولا
ان الفكر لا يتم الا بوجدان شىء متوسط بين طرفى الحد والبرهان متشاركان فى الاطراف
والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة فى ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها او

الجهل البسيط نسبة الجهل معلوم وذكرنا ما حررناه فى باب الحدود للتصور ما نقرر ان

روزنة يفضى اما موضع قد مهاد ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك
الروزنة هو التحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط
بالتحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه غايته
القصوى هو القوة القدسية التى وقع فى وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه
نار وذلك لان الذكاء هو الاضاءة فى الامور وسرعة القطع بالحق واصله من
ذكت النار وذكت الذبيحة وشاة مذكاة اى يدرك ذبحها بحدة السكين
ومنها الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشىء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل
فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل
الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذلك يقال
هذا خطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية
للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة
عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة
بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التى يدرك هذا المعنى وهى
الواهمة واعلم ان الواهمة عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هى عقل
مضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة
الى الامور الجزئية الحسية او الخيالية اذ العلوم منحصرة فى الثلثة فالنفس اذا رجعت
الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا
الموهومات اذا انمحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة

وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى الجسم والفعالة عنه والموهوم ليس الا
معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو
متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم
العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله
تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه
على ان العلم علم اكثر الناس بما هو في الدنيا بالاضافة الى علوم من في الاخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم المحقق في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين
والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا
ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين والاول التصديق بالامور النظرية
الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها
بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر الثالث صيرورة النفس متحدة
بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم
امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهية وهي المعرفة
الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في ادراكها
جميع الناس ومنها الاوليات وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا تحتاج
الى وسط لا تحتاج الى شيء اخر كاحساس وتجربة او شهادة او تواتر او غير
ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية
في النفس بعد غيبة المحسوس سواء كان في المنام او في اليقظة وعندنا

ان تلك

ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما
اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست
ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما راه الاشراقيون بل
هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متعلقة قائمة بها ما دامت محفوظة
ما دامت تحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة
بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه
واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسط بين درجة الحس ودرجة العقل
فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشات ومقامات بعضها
اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم اخر ومنها الروية وهي ما كان من
المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من
استنباط ما هو الانفع المشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه واله الكيس من داب
نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد
الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش
ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب
وقد يقال للقضية المستنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالالة للصانع ولهذا
قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي يغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال
بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك
لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول

واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس العارف وفي ذلك
ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب
من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله كما
هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وسبب ذلك نفث في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة
وتعلم وهو الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة
في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم
الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو
الاستدلال بالاشكال على الاحوال قد تم الجلد الاول من الاسفار من مؤلفات
صدر المتألهين وقدوة العرفاء الكاملين اعني الحكيم الاعظم والفيلسوف المعظم
مولانا صدر الدين الشيرازي قدس سره العزيز على يد اقل العباد وافقرهم الى رحمة
ربه الصمد ابن علي محمد ابراهيم في دار السلطنة قزوين صانها الله تعالى عن كيد المفسدين
في عصر يوم الاثنين تاسع عشرين جمادى الاولى من السنة سابع وخمسين بعد المائتين
والالف من الهجرة النبوية عليه وآله الف سلام وتحية اللهم اغفر لي
ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات بحق محمد وآله
ستبقى خطوطي برهة بعد موتي الا انها تبقى وتفنى انامل فيا ناظرا فيها سل الله رحمة
لكاتبه المدفون تحت الجنادل

